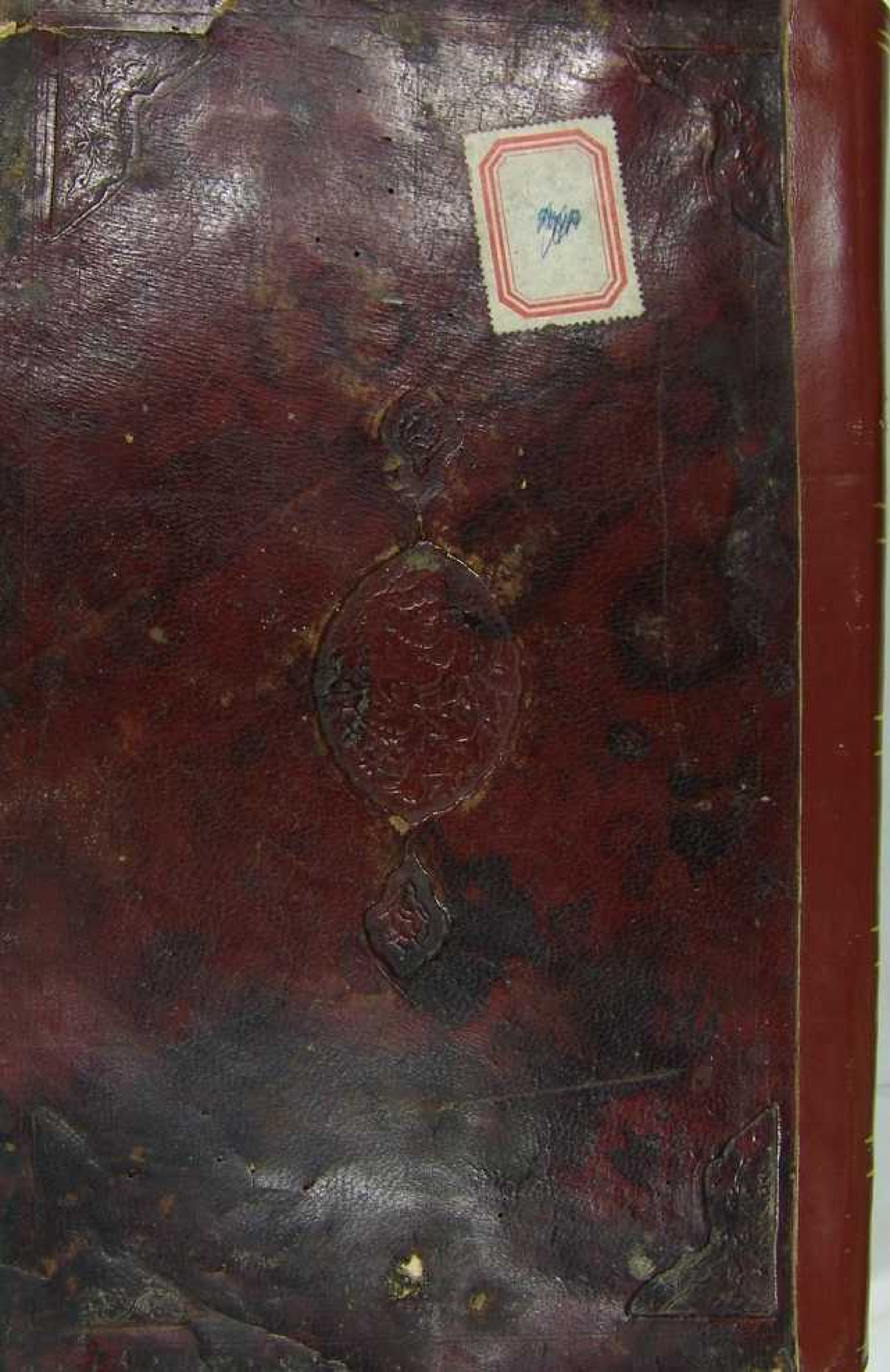
٨٧

التوضيح

ابن تاج الشريعة



٢٨٥
م

التوضيح في حل غوامض التنقيح، كلاهما لصدر الشريعة الأصغر، عبيد الله بن مسعود -٧٤٧هـ. بخط محمد البناوي المالكي سنة ١٠٩٤هـ.
٢٦٣ق ١٩س ٣٠×١٩سم

٨٧
٤ م

نسخة جيدة، ضمن مجموع (ق ١-٢٦٣)، خطها نسخ معتاد. طبع.
الأزهرية ٢: ٢٥، معجم المطبوعات ٢: ١٢٠٠.
١- أصول الفقه الإسلامي أ- المؤلف ب- الناسخ جـ- تاريخ النسخ د- حل غوامض التنقيح هـ- شرح تنقيح الأصول.

٢٨٦
م

فائدة في العام المخصوص والعام الذى أريد به الخصوص والفرق بينهما، تأليف تقي الدين السبكي، علي بن عبد الكافي -٧٥٦هـ. كتبت في القرن الحادى عشر الهجرى تقديرا.
٤ص ١٩س ٣٠×١٩سم

٨٧
٢ م

نسخة جيدة، ضمن مجموع (ق ٢٦٣ب-٢٦٥)، خطها نسخ معتاد.
الاعلام ٥: ١١٦
١- المنطق أ- المؤلف ب- تاريخ النسخ.

٦١

ص ١٨
٥
٤٧

٤٦٩

تنقيح الأصول

لعبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى افضل
رسله وآله مصليا وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا وبعد
فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة عبيد الله ابن
مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده لما
وفقني الله بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح
مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير الطناب
لا يحل له النظر في هذا الكتاب واعلم اني لما سودت كتاب التنقيح
سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ
في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات
وشي من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على
النمط الذي تقرر لتغير النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا
النمط ثم لما تيسر اتمامه وختم بالاختتام ختامه مشتملا على
تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات
مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني عليه
احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان العلم الى هذا الامد
سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح
والله تعالى حسبي ان يعصم عن الخطا والخطل كلامنا وعن
السهو والزلل اقلامنا واقدامنا اليه يصعد الكلم الطيب

افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر
الله تعالى يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى
وبالحق انزلناه وقوله تعالى انه لقران كريم وقوله الطيب
صفة الكلم والكلم ان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين
واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نحو نخل
خاوية ونخل منقعر من حامد لاصولها من مشارع الشرع
ماء ولفروعها من قبول القبول نماء القبول الاول
ريح الصبا على ان جعل اصول الشريعة ممهدة
المباني وفروعها رقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف
والجوانب دقيقة المعاني بني على اربعة اركان
قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام
وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار
ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابها
على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله
تعالى وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء
الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر
فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم
بالاسرار التي اودعها فيها ولم يطلع من خلقه
احدا عليها والنصوص منصة عرائس ابكار افكار



المتفكرين. منصة العروس مكان ترفع عليه العروس
للجلوة. وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه
بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه. اى الخطاب
الفاصل بين الحق والباطل. صلى الله عليه وآله
واصحابه ما رُفع اعلام الدين. باجماع المجتهدين.
ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين. اراد
بالمعالم العلل التي يعلم القايس بها الحكم في
المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القايسين
ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر منهم موارد النصوص
الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدا سلوكهم هو لفظ
النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة
ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون عنها
علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى
مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام
ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع
والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام
عليها ... فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى
الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد
سعده وسعد جده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين
في

في كل عهد وزمان على مباحث اصول الفقه. اي
مقبلين عليها من اكب على وجهه اي سقط عليه فان
من اقبل على الشي غاية الاقبال فكانه اكب عليه. للامام
مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوي
بوأه الله دار السلام وهو كتاب جليل الشان. باهر
البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز
غوامض نكته في دقايق اشاراته. ووجدت بعضهم
طاعنين على ظواهر الفاظه. بقصور نظرهم عن مواقع
الحاظه. اي لا يدركون باعمان النظر ما يدركه
هو بالحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا.
اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت. اي طلبت
تبيين مراده وتفهيمه. وعلى قواعد المعقول
تاسيسه وتقسيمه مورداً فيه زبدة مباحث
المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب
ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة
منيعة يخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط
والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة
الاعجاز. اختار في الاعجاز العروة وفي السحر
الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من م

من السحر واختار في العروض لفظ الواحد وفي الا
الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يودي
المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق
ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو
دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه
لفظ الجمع وسميته تنقيح الاصول
والله تعالى مسئول ان ينفع به مولفه وكاتبه
وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم
الرحيم اصول الفقه اي هذه اصول الفقه او اصول
الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة
وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها
باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف
والمضاف اليه فقال الاصل ما يبتني عليه غيره
فالابتنا شامل للابتنا الحسي وهو ظاهر والابتنا
العقلي وهو ترتب الحكم على علته وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد
وقد عرفه في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما
حقيقي كتعريف المهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف المهيات الاعتبارية
كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاوه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب
اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي تبيين
ان

٣

ان هذا الاسم لاي شي وضع وشرطه كالتعريف الحقيقي الطرد اي كلما صدق عليه
الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد
فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل
لا ينعكس فلا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شي وضع
فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل
اي العلة الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية
والشروط اي ذوات الصناعة مثلا فانا نعلم ان هذا التعريف صادق
على هذه الاشيا لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان الناس
هذه الاشيا لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي والفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها ويراد بها العمليات لتخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام
والتصوف ومن لم يرد زاد العمل هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رضي الله
عنه فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد فقوله ما لها وما
عليها فاما ان يراد به ما ينتفع به وما يتضرر به في الاخرة كما في قوله تعالى
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي
به المكلف اما واجب ومندوب ومباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه
كراهة تحريم وحرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك
بمعنى عدم الفعل صارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب
وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب
عليه ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شي من القسمين فان اريد ما ينتفع عدم العقاب

وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني
اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه
وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب
عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها واما ان يراد بما لها وما عليها
ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى
الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليه بقي فعل
الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين واما ان يراد او بما
لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشمل جميع الاقسام اذا عرفت
هذا فاعلم على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اول ثم ما لها وما عليها
يتناول الاعتقادات لوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق
الباطنة والملكات النفسانية كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة
ما لها وما عليها من الاعتقاديات علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها
من الوجدانيات من علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضى
وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها هي الفقه
المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها
وما عليها ولو اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة
انما لم يزد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها
سوا كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ومن ثم سمي الكلام
فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم

جنس

جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى اخر
وان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الى اخره فان اريد الاول
يخرج العلم بالذوات والصفات اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات
وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث
والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى
خطاب الله تعالى المتعلق الى اخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب
الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على
الشرع كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف
على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية احتراز
عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها
اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة
الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المفتي دليلا
لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية
كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال
والاشك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب
تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال الحكم خطاب الله تعالى هذا التعريف
منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله يشمل جميع الخطابات وقوله
المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو خلقكم
وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب

الفعل جازما كالايجاب وغير جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم

او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة وزاد البعض او الوضع

ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب اما تكليفي وهو

المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او التخيير واما وضعي وهو الخطاب

بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والطهارة

شرطها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذلك النوع الاخر

وهو الوضع والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضا او التخيير

لان المعني من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب

الصلوة والوجوب من باب الاقتضا لكن الحق هو الاول لان المفهوم

من الحكم الوضعي تعلق شي بشي اخر والمفهوم من التكليفي ليس هذا ولزوم

احدهما في الاخر في صورة لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعي

بهذا بعض المتاخرين من متابعي الاشعرية قالوا الحكم الشرعي خطاب

الله تعالى الى اخره فالشرعي حينئذ ما ورد به خطاب الشارع او يدرك

تخصيصه بالشرعيات ما على تقدير ان يكون الحكم الشرعي معرفا بهذا التعريف

فالتعريف لما كان اعم من ان لا يدرك لولا خطاب الشارع او يدرك

فلو كان الشرعي ما لا يصح يدرك لولا خطاب الشارع لكان المحدود اخص

من الحد والفقها يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحد مجازا

بطريق اطلاق لم يعم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن

لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية ويرد

عليه

[illegible]

عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الى اخره ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب

بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين

الفقها وهو المقصود بالتعريف وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز

بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلق بافعال

المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا

في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او ذمته

حكم شرعي ثم اداء الولي حكم اخر مرتب على الاول لا عينه وسيجي في باب الحكم

والاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج ما ثبت

بالقياس اذ لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا

نحو اتيك طلوع الشمس اي وقت طلوع الشمس فقوله الا ان يقال من هذا الباب

فالمعنى ان استفرغ من قوله ويخرج ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت

قوله في جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت

بالقياس فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو امنوا

وقا عتبروا من الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق ووجوب

التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح

ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار

بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم

بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين

فيكون حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية

العملية • فيتضح التكرار لان يقال يختص بالافعال ما يعم فعل الجوارح
وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فثبت بهذه العناية التكرار
ويخرج جواب الاشكال المتقدم • وهو قوله يخرج نحو امنوا فتفا عنه رده
لانهما من افعال القلب • والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سوا
كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا
الحكم كالمسايل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في
المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل شي
وقبحه عند من اعتقد كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة
حسن بعض الافعال وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل هو موقوف على
خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني
هو الفقه وحد الفقه يكون جامعا ومانعا على هذا المذهب
واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شي وقبحه اضدادها لا يعدان
من الفقه المصطلح فيدخل في الفقه ما ليس منه فلا يكون تعريفا صحيحا
للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية • ولا يراد عليه • اي على حد الفقه
التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما
منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل • اعلم ان هذا القيد ذكره
في المحصول • ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان
الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع
لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد

بالاحكام

٦

بالاحكام ليس بعضها وان قل لان الشخص العالم بمائة مسألة بغير
ادلتها سوا علم كونها في الدين ضرورة او لم يعلم كالمسايل الغريبة من
كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه
مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسألة غريبة فانه
من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما منه بذلك
القيد الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل منه لان الحوادث
لا تتناهى والضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لان العلما المجتهدين
لم يتيسر لهم الوقوف على بعض الاحكام مدة صحبتهم كابي حنيفة رضي
الله عنه لم يدر الدهر والخطا في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث
ربما يكون مما لا يكون للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان
يذكر العلم ويراد به نوع مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا
واذا عرفت هذا فلابد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة
فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول
الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من الاحكام مع ملكة الاستنباط
منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك
الوقت فالصحابة رضي الله عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الاحكام
ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضي الله عنهم
بعد نبيهم كانوا فقهاء بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم
وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول عليه السلام لعدم

ملكة الاستنباط

الاجماع في زمنه لا المسايل القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط
الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرايطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق
العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه
وهي ما قد ظهر نزول الوحي به او انعقد الاجماع عليه قطعية وايضا
ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا
ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام كانه قال كلما غلب ظن المجتهد
بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا
به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا
واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم
انه يجب عليه العمل به او يثبت الحكم بالنظر اليه لئلا وان لم يثبت
في علم الله تعالى • واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وان كان ذا فرعا للثلاثة • لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه
اراد انما يبتني عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة
الاول اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم اما القياس فهو اصل
من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة
الى الثلاثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من موارده فيكون الثابت
بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما
نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة
الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء

في الحيض

٧

في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس
حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين
الثابتة بقوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا
بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا النظير قياس
الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي المزنية
على حرمة وطي امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص
فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف
اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب
لعلم مخصوص فنقول • وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل
بها اليه على وجه التحقيق • اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها
الى الفقه توصلا قريبا فانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي
كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف
والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسايل الفقه لكن
لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة
في الارشاد العميدي والمقدمة ونحوهما ليبتني عليها النكت الخلافية
ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على
مسايل الفقه اي اذا استدللت على حكم مسايل الفقه بالشكل الاول
فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم
ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس

وهو ثابت واذا استدللت على مسايل الفقه بالملازمات الكلية مع
وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا
الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتا
لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن
ان لا تكون هذه القضايا الكلية بعينها مذكورة في مسايل اصول
الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسايل
اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع
ثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة
وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم
والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على
الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز
فالملازمة التي هي احدي مقدمتي الدليل تكون من مسايل اصول
الفقه بطريق النظر • ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت
به الحكم اذا كان مشتملا على شرايط تذكر في مواضعها ولا يكون الدليل
منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح فالقضية المذكورة ستوا
جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود
فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية
التي هي احدي مقدمتي الدليل على مسايل الفقه فتكون تلك المباحث من مسايل
اصول الفقه وقولنا يتوصل بها الى الفقه الظاهر ان هذا يخص المجتهد

قيود ما يثبت به الحكم من الادلة

فان

٨٠

فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل بها المجتهد الى
الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام
من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد
والاستفتا في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة
الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده
قول المجتهد فان المقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادي اليه راي
ابي حنيفة وكل ما ادي اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية
من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلما في كتب الاصول مباحث
التقليد والاستفتا فعلى هذا اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي
يتوصل بها الى مسايل الفقه ولا يقال الى الفقه وقولنا على وجه التحقيق
لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك
المقلد والذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول
فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرفت انواع الحكم
وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية
ناشية من الحكم ككون ذلك الحكم النبي علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن
اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل
المكلف ككونها عبادة وعقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك
القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات
لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو

دليل المقلد

مباحث المتعلقة بالمحكوم به

مباحث المتعلقة بالمحكوم عليه

المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعترض على الاهلية سماوية
ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام
باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض لها او عدمها فيكون
تركيب الدليل على اثبات مسايل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم
ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر
من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم
ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم
الكبرى كقولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته
القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسايل اصول
الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات
دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس
الموصوف الى اخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت
القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسايل
الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور • واذا علم ان جميع مسايل
اصول الفقه راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل
كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك
الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام
الكلية من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والمباحث التي ترجع
الى الادلة مثبتة للثانية بعضها ناشئ عن الادلة وبعضها ناشئ

عن

عن الاحكام • فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث
فيه عن العوارض الذاتية • الادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن
العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة يبحث فيه
عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها الفا في قوله يبحث
متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان احد اصول الفقه هو العلم الذي يبحث
فيه في الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض
الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى
الادلة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كما يبحث عن الاجتهاد ونحوه
واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام منها العوارض الذاتية
المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس مبحوثا عنها لكن
لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد
وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول يقع محمولات في
القضايا التي هي مسايل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا
لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة
الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب
الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة
وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا الاول ما يكون
مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون
له مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل

الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا للقضايا
التي هي مسايل هذا العلم والثاني ايضا اذا قيد الموضوع تلك القضايا
وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد
ونحو العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو ذكر الصبي عبادة واما الثالث
فخارج عن هذا العلم وعن مسايله ويلحق به البحث كما يثبت بهذه
الادلة وهو الحكم وما يتعلق به الضمير المجرور في به وفي يلحق به يرجع
الى البحث المذكور في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال
ما يثبت وقوله كما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم
عليه واعلم ان قوله فيلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث
الحكم بعد مباحث الادلة بناء على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام
والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام
على انها من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم
اريد بها العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة
عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسايل قليلة تذكر
على انها لواحق وتوابع لمسايل هذا العلم كما ان موضوع المنطق هو التصورات
والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسايل
المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة
من احوال التصور الموصل اليه كالبحث في الماهيات انها قابلة
للحد فهذا البحث يذكر على سبيل التبعية وكذا هنا في بعض الكتب

كتب

كتب الاصول ثم بعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح
هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق
بافعال المكلفين فهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت
علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة
فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض كالقياس مثلا
لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل
ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن
وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي
معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم قطعا او غلبة الظن لنا واعلم
اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسايل اردت ان اسمعك بعض
مباحثها التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها
اي انه في مباحث الموضوع ولما ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر
من موضوع كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية
ونحوها فهذا غير صحيح والتحقيق ان المبحوث عنه في علم ان كان
اضافة شيء الى اخر كما قال ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة
للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال التصور او التصديق الى تصور
او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث
عنه ناشية عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا
المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم

الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات
اي المسائل واختلافها لا باختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان
اريد بالعلم الواحد ما وقع للاصطلاح على انه واحد من غير رعاية
معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح على ان
الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار
ومما اوردوه من النظير فهو بدن الانسان والادوية فيجاب بان
البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان ينتفع ببعضها
فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات
وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود
من حيث انه موجود موضوع علم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية
التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث
فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه
او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث
عنها فانه يمكن ان للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع
منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان
من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها اشكالا
يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض
وفي الهيئة عن الاشكال فلو كان المراد هو الاول لوجب ان يبحث في الطب
والهيئة عن اعراض اخر لاجل الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها

ان

ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للامرين اقول هذا غير مسلم
بل الواقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن كل
منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد له اعراض متنوعة فان الواحد
الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يتصور ان يكون بعضها اضافية وبعضها
سلبية ولا شيء منها يلحقه بجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد وان
يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدا فلحوق البعض الاخر ان كان لذاته
فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدا
ولانه يلزم استكماله بغيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد
موضوع علمين ويكون تمايزهما بحسب الاعراض المبحوثة عنها وذلك لان
اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات
هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة
الى موضوع العلم فلذلك تتحد وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة
الى تلك الاعراض وان اردنا ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك
والمحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام
العالم من حيث ان لها اشكالا وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام
العالم من حيث ان لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما
باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنها لا انها جزء الموضوع
والا يلزم ان يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين
الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم قوله * فنفتح الكتاب

على تقسيم القسم الاول على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب
اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصحف تواترا • فخرج سائر
الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد اورد
ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في
المصحف فاذا سئل ما المصحف فلا بد وان يقال الذي كتب فيه القرآن
فاجبت عن هذا بقولي • ولا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا
يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا
في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات فان
امام الحرمين يوقف على هذا فقلت وليس هذا تعريفا لماهية الكتاب
بل تشخيصه في جملة كتاب تريده والا القرآن فان علماءنا قالوا
ما نقل الينا الى اخره فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا
القرآن فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب
بل تشخيصه في جملة كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس
تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن يطلق على
الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء
فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة
الحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه
قيد المعنيين تريد فقالوا ما نقل الينا الى اخره اي نريد المقروء
في هذا لا الكلام الازلي وان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف

ماهية

ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف
فلا يمكن حينئذ معرفة ماهية المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها
ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اردت
ان ابين ان القرآن ليس قابلا للحد بقولي على ان الشخص لا يحد فان
الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد التشخيصات
فلا بد في الاشارة ونحوها الى المشخصات لتحصل المعرفة اذا عرفت
ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبريل عليه السلام فقد وجد مشخصا
فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه مشخصا
وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة
تركيبا خاصا سواء تقرأ جبريل عليه السلام او زيد او عمرو وعلى ان الحق هذا
فقولنا على ان الشخص لا يحد له تاويلان احدهما ان لا نعني ان القرآن
شخص بل نعني ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه
لا يقبل الحد كما ان الشخص لا يقبل الحد فكون الشخص لا يحد جعل دليلا
على ان القرآن لا يحد ومعرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما
معرفة الشخص فظاهر واما معرفة القرآن فلا يحصل الا بان يقال
هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى اخره وثانيهما ان نقول الاشخاص
في الاصطلاحات نعني بالشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات التي
لها مدخل في التركيب فان الاعراض تسمى شخصا ثم الحد لا يقبل
التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقضية

المعنية لايمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرا زيد او عمرو فتعينها
بالتشخص هذا والتعريف لهذا المعنى لا يقبل الحد فانه اذا سئل عن القران
فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هذا هو التركيب المخصوص فيقرأ
من اوله الى اخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن
الحاجب القران بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان يحاول
تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد
ان يقال بعض من القران او نحو ذلك فيلزم الدور فان لم يحاول
تعريف الماهية بل التشخيص ونعني بالسورة هذا المعهود كالمتعارف
كما عينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا ونورد ابحاثه
اي ابحاث الكتاب في البابين الاول في افادته المعنى والغرض
افادة الحكم الشرعي لكن افادته الحكم الشرعي موقوفة على
افادة المعنى فلا بد من البحث لافادته المعنى فيبحث في هذا
الكتاب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها
من حيث انه يفيد المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي فيبحث
في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب
الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي • الباب الاول لما كان القران
نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات
المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القران
نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط الشيء من الفم فلهذا

لختار

لختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه
لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى
فقط حتى لو قرا بغير العربية في الصلوة بغير عذر جازت الصلوة
عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة
الجنب والحائض حتى لو قرا اية من القران فارسية يجوز لانه ليس بقران
لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول الى عدم لزوم النظم
في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت
ان القران عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القران
هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت
هذه العبارة • باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم
اللفظ باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما ياتي هذا ما
قال فخر الاسلام • الاول في وجوه النظم صيغة ولغة • ثم باعتبار
استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال
الى انه في الموضوع له او في غيره كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى وخفائه
ومراتبهما • وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك
النظم وانما جعلت هذا القسم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على
عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور
المعنى وخفائه • ثم في كيفية دلالته عليه هذا ما قال فخر الاسلام
والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم • كالعين مثلا وضع

تارة للباصرة وتارة للذهب ووضعا واحدا اي وضع للكثير
وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له
والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير
محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك
والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسما العدد
فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة جميع
ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له
يخرج المنكر نحو رايت رجلا ومعنى هذا قوله والا فجمع منكر اي وان لم
يستغرق جميع ما يصلح له ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال
على قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام
وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر هنا الجمع المنكر الذي يدل
على القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين الخاص
والعام نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير
مرئي وان كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد
فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل
وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالراي يسمى مؤولا واعلم انا
نسمي اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع على
الخاص والعام والمشترك والمؤول وانما لم اورد المؤول في
القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار راي المجتهد ثم هنا تقسيم

اخ

اخر لابد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا
وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه غير ما وضع له المشتق منه مع وزن
المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس ثم اما
مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد
فمطلق ومعه فمقيد او الخاصة كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا
فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع
لمعين عند الاطلاق اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق
بين المعرفة والنكرة في التعين وعدم التعين عند الوضع وانما قلت
للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم
فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام
الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي وليعلم انه يجب في كل قسم من
هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين
كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل
جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة
لغير ها تكون العيون مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون
شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه
الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص
تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر
هذا في الباقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا

فصل الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض
والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا لا يوجب الحكم
فاذا قيل زيد عالم فذلك خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا
العلم لفظ خاص فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا
وسيجيء انه يراد بالقطعي معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان
لا يكون فيه احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا ففي
قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القروء على الطهر والا فان احتسب
الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلاثة
وبعض اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر
ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء
المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة رضي الله عنه والطهر
عند الشافعي رحمة الله عليه فنحن نقول لو كان المراد الطهر
يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق
المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه
ان لم يحتسب من العدة تجب ثلاثة اطهار وبعض وان احتسب
كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر
والا كان الثالث كذلك جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب
ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما ينطلق عليه لفظ

الطهر

الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر
لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث
بعض طهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل له التزوج وهذا خلاف
الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي وقد تفرعت لهذا
وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء خاص للتعقيب وقد عقب
الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب
الشافعي يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب
للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تخصيص
فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد ثبت نوعيه بغير مال وبمال
لا كما يقول الشافعي ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب
ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغير مال
ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب
اعلم ان الشافعي رحمه الله يصل قوله فان طلقها بقوله الطلاق
مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل لكم الى قوله فاولئك هم
الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير
الاولان مع الخلع فيصير قوله تعالى فان طلقها رابعا وقال
المحتاج لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل
باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله
تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق

فلا ينفك الابتغاء • اي الطلب وهو بالعقد الصحيح اصلا عن المال
اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المال لا يجب بنفس العقد
اذا كان فاسدا خلافا للشافعي رحمة الله عليه والخلاف هنا
في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر والتي نكحت على ان لا مهر
لها لا يجب المهر عند الشافعي عند الموت واكثرهم على وجوب المهر
اذا دخل بها وعندنا يجب كل المهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما
وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع
فيكون ادناه مقدرا خلافا له • لان قوله فرضنا معناه قدرنا
وتقديره الشافعي رحمة الله عليه اما ان يمنع الزيادة او يمنع
النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا
فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما لم يتبين ذلك المفروض
قدرناه بطريق الراي والقياس هو بيت معتبر شرعا في مثل هذا
الباب كونه عوضا البعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم
فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي كل ما يصلح ثمنا
يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الباب العلماء مسايل اخر
اوردتها في الزيادة على النص في اخر فصل النسخ الا مسئلتين
تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع
مع الضمان فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى تقدم
الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد

منه

منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه
كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي افلس
يصح بيانه في الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا • لانه يوكد بكل والجمع ولو
كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد
كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود
او اعرابي اخر والناس الثاني اهل مكة • وعند البعض يثبت الادنى وهو
الثلاثة في الجمع والواحد في غير الاية المتيقن فانه اذا قال
لفلان علي دراهم يجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول
انما تثبت الثلاثة لان العموم جاء في القوم يوجب الحكم وهو نسبة
الحكم الى كل افراد تناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلا
بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب
قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رضي الله عنه في الجمع بين
الاختين وطيا بملك اليمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما
ملكت ايمانكم • فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سوا كانت
مجتمعة مع اختها في الوطي او لا • وحرمتهما اية وهي ان تجمعوا
بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سوا كان
الجمع بطريق النكاح او كان بطريق الوطي بملك اليمين • فالمحرم
راجح • كما ياتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح وابن
مسعود رضي الله عنه جعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله

والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل
اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل توفي عنها زوجها
فقال علي تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الايتين احدهما في سورة
البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن الاية والاخرى في سورة النسا القصرى وهي قوله
تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود
من شا باهلته ان سورة النسا القصرى نزلت بعد سورة النسا
الطولى وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد
قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن الاية
فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سوا كانت
حاملا اولا وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن يدل على
ان عدة الحامل بوضع الحمل سوا توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله
واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الاثنان
وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله
اي النصوص الاربعة الذي تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع
بين الاجلين وفي العدة لكن عند الشافعي رضي الله عنه هو
دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي يخصص
عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام
يحتمل التخصيص وهو سايغ فيه اي التخصيص سايغ في العام

وعندنا هو قطعي مساو للخاص ولا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص
بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل
القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان
عن اللغة والشرع لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي
عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد
يجعله محكما • هذا جواب عما قال الرافضة انه يوكد بكل واجمع وايضا عما قال
الشافعي انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه
اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير
محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لانه ناش عن دليل ولا عبرة بناش فان قيل احتمال
المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال التخصيص
فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان
العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز
وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد
مجازي ولفظ خاص اخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز
اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح
للاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو
لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي
يورث شبهة في العام سايغ بلا قرينة فان المخصص انما هو العقل
او نحوه فهو في حكم الاستثنا على ما ياتي ولا يورث شبهة فان كل ما

ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت
العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه
مخصص بل ناسخ اي المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو واذا
ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على
المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ لكن لما
جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح
من غير مرجح فعند الشافعي يخص به وعندنا هو يثبت حكم التعارض
في قدر ما تناولاه وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا
وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا
ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله الخاص
والعام ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر
فقط حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي
لا كالعام الذي خص منه البعض فصل قصر العام على
بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام
يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا
يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل
الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر
العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض
التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب

القصر

١٨

القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكاة والغاية
توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو اتموا الصيام
الى الليل او بمستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او بغيره وهو
اما العقل فالعقل يرجع الى غيره نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان
الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات
الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة
نحو لا اكل راسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا
فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على
المكاتب ويسمى مشككا او زائدا نحو عطف على قوله ناقصا كالفاكهة
لا يقع على العنب ففي غير المستقل اي فيما اذا كان الموجب لقصر العام
غير مستقل وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا
اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما
او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان
المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق
اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور
على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام
متناول للباقي فيكون حقيقة فيه على ما ياتي في فصل المجاز
ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه بشبهة ولم يضر قوله يعني كونه الكلام
او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه

شبهة ولم يفصل قوله في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره
لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل فينبغي ان يكون
قطعيا لانه في حكم الاستثنا لكنه حذف الاستثنا معتمدا على
العقل على انه مفروغ عنه حتى لا تقول ان قوله تعالى عز وعلا
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق
تفردت بذلك وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي
خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات
الواردة بالفرائض فانه يكون جاحدها اجماعا مع كونها مخصصة
عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة وهو كل ما يوجب
العقل تخصيصه يخص وما لا فلا • واما المخصوص بالكلام •
فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستامن
من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد
من المشركين استجارك او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله تعالى
شانه واحل الله البيع • لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان
التخصيص كالاستثنا اذ هو يبين انه لم يدخل • اي التخصيص يبين
ان المخصص لم يدخل تحت العام كالاستثنا فانه يبين ان المستثنى
لم يدخل في صدر الكلام والاستثنا ان كان مجهولا يكون الباقي
في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر
ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل

ولابدرك

ولابدرك ما يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض اذا كان معلوما
بقي العام فيما ورا المخصوص كما كان لانه كالاستثنا في انه يبين انه لم يدخل
فلا يقبل التعليل اذ الاستثنا لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه
وفي صورة الاستثنا العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص
وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثنا
والاستثنا المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي
وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا انفا • ان العام يبقى فيما ورا
المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل
بخلاف الاستثنا ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه
مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام
بخلاف الاستثنا لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام
فجهالته تتعدى الى صدر الكلام • وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم
انه غير مجهول على ظاهره • ولما ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق
المجاز فاذا كان كل افراده ماية وعلم ان الماية غير مرادة فكل واحد
من الاعداد التي دون الماية مراد في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت
عدد معين فيها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن شبهة فيه
بقوله • فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصص
خبر الواحد والقياس • ثم اراد ان يبين ان مجرد هذه الشبهة لا يسقط
الاحتجاج به فقال • لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ

بصيغته والاستثنا المحكم لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه
للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فدخل الشك
في سقوط العام فلا يسقط بدا اي بالشك اذ قبل التخصيص كان
معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام يبطل
فلا يبطل بالشك وان كان ـ اي المخصص معلوما فللشبه الاول
يصح تعليله • لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث
الاستثنا به الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ
بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض اخر في افراد العام فان
تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما ياتي في هذه الصفحة
بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا
فان عندنا وعند اكثر العلما يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح
تعليله لا يدري انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم بقي تحت
العام فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله
كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به •
الشبه الثاني هو شبه الاستثنا من حيث ان المخصص يبين ان المخصص
غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب
الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الاخر بطريق القياس
من حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى
العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقبل ان

قبل

قبل التخصيص حجة ترفع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا
ما قال الوديرة علينا انه لما كان المذهب عندكم واكثر العلما صحة
تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله
ولا تمسك لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله على رفع هذه
الشبهة قال يكفي احتمال التعليل لا خراجه من ان يكون حجة لان ما
اقتضى تخصيصه بحقه وما لا فلا فان المخصوص انه لم يدرك فيه علة
لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة
فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر هنا
الفرق بين المخصص والناسخ • اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص يصح
ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ
الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض افراد اخر قياسا
صورته ان يرد نص خاص حكم مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا
عن وروده العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام
الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ
النص لانه هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصه وكون لا يكون به
المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسايل من الفروع تناسب
ما ذكرنا من الاستثنا والنسخ والتخصيص • نظير الاستثنا ما اذا باع
الحر والعبد بثمن واحد او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف
يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع بالحصة ابتدا فلان ما ليس

عبيع يصير شرطا لقبول المبيع فهو يفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى
ليس حقيقة الاستثنا لكنها تناسب الاستثنا في ان الاستثنا يمنع
دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت
الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة
الثانية وهي ما اذا باع عبدي الا انّ حقيقة الاستثنا موجودة فاذا
لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع والاخر بوجهين احدهما انه
يصير البيع في الاخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتدا
باطل للجهالة وانما قلنا ابتدا لان البيع بالحصة بقا صحيح كما ياتي
في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الاخر بيع بشرط
مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبوله ما ليس هو بمبيع بمبيع وهو الحر او العبد
المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع وهو فاسد ونظير النسخ ما اذا باع
عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الثاني الباقي
بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي
مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع
قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ التبديل
بعد الثبوت فلا يفسد في العبد الاخر مع انه يصير بيعا بالحصة
لكن في حالة البقا فانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد
ونظير التخصيص باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما مع
ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم
فصل

فصل في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثنا فاذا جهل احدهما
لا يصح شبه الاستثنا واذا علم كل واحد منهما يصح شبه النسخ ولم
يعتبر هنا شبه الاستثنا حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد
اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة وبيان مناسبتها
التخصيص ان التخصيص شابه النسخ بصيغته والاستثنا بحكمه وهذا
العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد الايجاب لا الحكم على ما عرف
فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا
فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار
الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثنا واذا كان له شبهان
يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثنا فلرعاية
الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا ومثله
المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين
كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف مفصلة
واحدهما على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما
لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون
شي منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في
الصور الاربع غايته ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في
البقا لا في الابتدا فلا يفسد البيع فلو راعينا كونه غير داخل في
الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل

للخيار وثمنه معلوما فلان ينعدل عن المبيع يصير شرطا لقبول
للمبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة فلجهالة
المبيع والثمن وكليهما فاذا علم ان جهة الفسخ توجب الصحة في
الجميع وجهة الاستثنا توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا
اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح لشبه الاستثنا واذا كان
كل منهما معلوما فصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه
الاستثنا حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير
شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة
واحدة وبين ثمن كل منهما حيث يفسد البيع عند ابي حنيفة رضي
الله عنه لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثنا
بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع •

فصل في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال
واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم
وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول كمن يأتيني فله درهم
او على سبيل البدل كمن يأتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه
يطلق على الثلاثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا ان
يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة
فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين تدل
على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا

او عشرة

او عشرة عبيد مثلا يعتق بقوله عبيدي احرار بعتق جميع العبيد
وليس المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم
لان اقل الجمع ثلاث وعند البعض اثنان لقوله فان كان له اخوة
والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة قلنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ
الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع
فيهما اثنان • وقلوبكما مجاز كما نذكر الجمع للواحد والحديث
محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام • فانه اذا كان المقتدي
واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام
او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان ضعيفا نهى النبي
صلى الله عليه وسلم عن ان يسافر واحد واثنان لقوله الواحد
شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام
رخص في سفر اثنين وانما حملنا على هذه المعاني لئلا يخالف اجماع
اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية
والجمع لان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع
ويصح على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع
بل مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع
تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص بالمستقل
وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلاثة • والمراد بالجمع

عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه • كالجمع الذي
يراد به الواحد نحو لا اتزوج النسا اي الواحدة في صحة تخصيص المفرد
الى الواحد • والطايفة كالمفرد • ولهذا فسر ابن عباس قوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة • منها اي من الفاظ العموم
الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس حقا الماهية في
الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف
اما العهد الخارجي او الذهني واما الاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة
لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ
الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على
الفايدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفايدة الجديدة
اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق
لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض
اولى من حمله على جميع الافراد لان المتيقن لان البعض متعين والكل
محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن بطريق الحقيقة على
تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث
هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولم
يمكن حمله على العهد لانه لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم
الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه
السلام الايمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم

وسلم في الخلافة • وقالت الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي
الله عنه بقوله الايمة من قريش ولم ينكر احد قوله • ولهم الاستثنا
قال مشايخنا هذا الجمع • اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل
الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النسا يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله
تعالى انما الصدقات للفقرا ولو اوصى بثلثه لزيد وللفقرا انصف بينه وبينهم
لقوله تعالى لا تحل لك النسا هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس
ولانه لما لم يكن هنالك معهود وليس للاستغراق لعدم الفايدة
يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفايدة اما في قوله
لا اتزوج النسا فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نسا الدنيا غير ممكن
فمنعه يكون لغوا وفي قوله انما الصدقات للفقرا لا يمكن صرف
الصدقات الى جميع فقرا الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا
فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الاية لبيان مصرف
الزكوة • فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل يبطل اصلا اي اذا كان
اللام لتعريف الجنس في معنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان
الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول
ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى ويبقى الجمعية
على حالها تبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال
الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب موجب
الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقينا جمعا لغا حرف العهد

اصلا الي اخره فعلم من هذه الابحاث انما قالوا انه محمول علي الجنس
مجازا مفيد بقيد لا يمكن حمله علي العهد والاستغراق حتي لو امكن
يحمل عليه • كما في قوله تعالي لا تدركه الابصار كان علماونا
قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق
الجنس • والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا
لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر علي انه غير عام
وعند البعض عام لصحة الاستثناء لقوله تعالي لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا والنحويون حملوا لا علي غير ومنها المفرد المحلي
باللام اذا علم المعهود كقوله تعالي ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا وعملوا والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة علي انه
لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء فانما يحتاج تعريف
الماهية الي القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم
الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي لقوله
تعالي قل من انزل الكتاب في جواب ما انزل الله علي بشر من
شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله علي بشر من شيء فلو لم
يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب
الجزئي وهو قوله تعالي قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسي
ذكرهم التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام
في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا

لان

لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله
ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا
فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون
عاما في طرف النفي وانما قيده بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتي
لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي
حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون
للايجاب الجزئي • وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا
نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم كقوله تعالي
ولعبد مومن خير من مشرك وقول معروف • وانما يدل علي
العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالي ولا تنكحوا المشركين
والحكم عام ولو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل • ولان النسبة
الي المشتق تدل علي علية المأخذ وكذا النسبة الي الموصوف
بالمشتق لان قوله لا اجالس الا رجلا عالما • فان قوله
لا اجالس الا رجلا عالما عام بعموم العلة ومعناه لا اجالس
الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل نقول لا اجالس
الا رجلا كان عاما فتم بعموم العلة ايضا فان قيل النكرة
الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص من
وجه عام من وجه • خاص بالنسبة الي المطلق الذي لا يكون
فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد •

والنكرة في غير هذه المواضع خاصة لكنها تكون مطلقة
اذا كانت في الاثبات نحو ان تذبحوا بقرة ديثبت بها واحد مجهول
عند السامع اذا كان في الاخبار نحو رايت رجلا فاذا اعيدت
نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان
الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين
اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت
معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه
قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا
الاية لن يغلب عسر يسرين والاصحاب هذا تاكيد وان اقر بالف
مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان
عند ابي حنيفة رضي الله عنه الا ان يتحد المجلس فالاقسام
العقلية اربعة في قوله تعالى عز شانه كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة كما في قوله
عز شانه ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة
ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور ومنها اذا اقر بالف مقيد
ثم اقر في مجلس اخر بالف منكر لا رواية لهذا وينبغي ان يجب عند
ابي حنيفة رضي الله عنه • ومنها اي ومن النكرة تعم بالصفة فان
قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي
ضربته لا يعتق الا واحد فالاول الاول في الاول وصفه بالضرب فصار

عاما

عاما وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية
وفي الثاني بالمضروبية وهنا فرق اخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد
المنكر ففي الاول • اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر • لما كان
عتقه اي عتق الواحد المنكر • معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير
فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فح لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت
هذا • اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل • اي
الكلام بالكلية • وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته • يثبت
الفاعل الواحد ويتخير به الفاعل • اذ ههنا يمكن التخيير من الفاعل
المخاطب بخلاف الاول • نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر • هذا نظير
الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل
معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم • ونحو كل اي خبز تريد
هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا
يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب
ومثل هذا الكلام المتغير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا
لقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك
فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء
اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال
من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا عتقوا وفي من شئت
من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عنده مما علا

نكلم العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة يعتقهم الا واحدا لان
من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز فانه
متيقن اي التبعيض متيقن • لان من اذا كان للتبعيض فظاهر
وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة
الكل محتملة • فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى
هنا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره وكل
واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره
بعض فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان
المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه ويبطل التبعيض
وهذا الفرق والفرق الاخير فيه اي فيما تفردت به • ومنها ما في غير العقلاء
وقد يستعار لمن ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك
من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلثا وقد مر وجههما
ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر
ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد
وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عموم على سبيل الانفراد وان
يراد كل واحد مع النظر عن غيره اذا دخل على النكرة • فان قال كل من
دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد او في كل
فرد مع قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل

ومنها

ومنها فرق اخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف
الكل اليه اقتضى عموما اخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول
فيتعدد الاول • وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه
ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد
ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا لا يمكن
حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما قوله
كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا
فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا
فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا
يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة
الى المتخلف • وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال
جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم
واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا للكل
كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله ويرد علينا انه يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول
على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى
يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما
معينا وارادة كل منهما معينا ينافي ارادة الاخر فاقول
معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين

احدهما استحقاق الاول النفل سواكان الاول واحدا اوجمعا
والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا
تاما فهنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء
كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني
حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان
هذا المعنى للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق
السابق سواكان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع
لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة
لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة
على عدم الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على
انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا
تاما بل الكلام دال على ان المجموع نفلا واحدا فصار
الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء
كان منفردا او مجتمعا فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى
الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التحقيق
مسئلة حكاية الفعل لا تعم الفعل لان الفعل المحكي عنه واقع
على صفة معينة نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فيكون
هذا في معنى المشترك فيتامل فان ترجح بعض المعاني فذاك وان
ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي

البعض

البعض الاخر بالقياس قال الشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم
استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن
نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض
والنفل في امر الاستقبال والاستدبار حالة الاختيار ثابت
فيثبت الجواز في البعض الاخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار
فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار
عام جواب عن اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما
روي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة
للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب بان هذا من باب حكاية الفعل
بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قوله عليه السلام الشفعة
ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن للجار عام لان اللام
لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كقوله قضى بالشفعة لكل جار
• مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون
مستقلا او يكون وح اما ان يخرج مخرج الجواب قطعا او الظ انه جواب
مع احتمال الابتداء او بالعكس • اي الظ انه ابتداء كلام مع احتمال
الجواب • نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى اذا كان لي عليك كذا فيقول
نعم • هذان نظيران لغير المستقل • نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم
هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا • نحو تعال تغد معي فقال ان
تغديت فكذا من غير زيادة على قدر الجواب • هذا نظير المستقل الذي الظ

الجواب • وهو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب • هذا
نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب في كل موضع ذكر لفظ
نحو هو نظير قسم واحد • ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي
الرابع يحمل على الابتداء عندنا • حملا للزيادة على الافادة ولو قال
عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب عنه
ومن هذا قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا
فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث
خاصة • فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد
على تقييده فاذا ورد اي المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق
على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة
فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة • اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران
مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر
كالمثال المذكور فان احد الحكمين هو ايجاب الاعتاق والثاني
نفي تمليك الكافرة وهما حكمان مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة
يستلزم نفي اعتاقها ضرورة اي ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب
التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق
عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق
بالمؤمنة • وان اتحد • اي الحكم • فان اختلف الحادثة ككفارة
اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي يحمل • سواء

اقتضى

اقتضى القياس او لا • وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس • اي بعض اصحاب
الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه • وان
اتحدت • اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا • فان وردا على السبب نحو
ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين • اي دخل
النص المطلق والمقيد على السبب فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر
وورد نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق سبب وهو قوله عليه
السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان راس المسلم سبب
وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين • لم يحمل
عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب • اي
يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا • خلافا له اي للشافعي
متعلق بقوله لم يحمل عندنا • وان وردا اي المطلق والمقيد • على الحكم
في صورة اتحاد الحادثة • نحو صيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن
مسعود رض وهي ثلاثة ايام متتابعات • فان الحكم صيام ثلاثة
ايام من غير تقييد بالتتابع وهو في قراءة ابن مسعود الحكم وجوب
صوم ثلاثة ايام متتابعات • يحمل بالاتفاق • لامتناع الجمع بينهما
فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه • هذا
اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا • نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة
كافرة لم يحمل اتفاقا • فلا يعتق اصلا لان المطلق ساكت والمقيد
ناطق فكان اولى • فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارض

ولا تعارض في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلاثة ايام متتابعات
ولان التقييد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص
وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد • دليل على المذهب الاخر
وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص
بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي
لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص
وفي نظيره بطريق القياس • ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشيا
ان تبد لكم تسؤكم • فهذه الاية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه
ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمشقة كما في بقرة
بني اسرائيل • وقال ابن عباس ابهموا ما ابهم الله تعالى واتبعوا ما
بين الله • اي اتركوه على ابهامه والمطلق منهم بالنسبة الى المقيد
المقيد فلا يحمل عليه • وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النسا
بالدخول الوارد في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن •
فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة
والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالان
شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله
والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يعدى • فانهم
قالوا ان النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله في كفارة
القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على

نفي

نفي الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل
وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي
فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه
ان الانعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء
الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة
فالقسم الاول انعدام اصلي بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند
الشافعي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال
عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال تحرير
رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي
تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول
اوجب تحرير الرقبة المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا
كان في اخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الاخر ويثبت حكم
الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة
ثم نفي الكافرة بالنص المقيد بل ايجاب لرقبة المؤمنة ابتداء فتكون
الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الانعدام وشرط
القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا • ولا يمكن ان
يعدى التقييد فيثبت العدم ضمنا • جواب اشكال مقدر وهو ان يقال
نحن نعدي التقييد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة
ضمنا لا انا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس

فيجيب بقولنا لان القيد وهو قيد الايمان مثلا • يدل على الاثبات
في المقيد • اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد
فيه قولنا الايمان • والنفي في غيره • اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء
في الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد يدل على هذين الامرين • والاول
وهو اجزاء المؤمنة • حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين •
بالنص المطلق • وهو قوله او تحرير رقبة • فلا تقييد بعد تيه فهي • اي
التعدية • في الثاني فقط اي في عدم اجزاء الكافرة • فتعدية القيد
تعدية العدم بعينها • الضمير في بعينها يرجع الى تعدية العدم
اي عين تعدية العدم • وان كانت غيرها فهي مقصودة منها •
اي وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة
من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد عين تعدية
العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم
فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي
القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي
فلا يصح القياس • فيكون اي تعدية القيد • لاثبات ما ليس بحكم
شرعي • وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي • وابطال الحكم
الشرعي • وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل
عليه النص المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير
رقبة • وكيف يقاس مع ورود النص • فان شرط القياس ان لا

يكون

لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه • وليس حمل المطلق
على المقيد كتخصيص العام كما زعموا لا يجوز بالقياس فهذا جواب عن الدليل
الذي ذكر في المطول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس
حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان
دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام
يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق عندكم بالقياس
ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص
بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا
يثبت القيد ابتداء بالقياس لا انه قيد اولا بالنص ثم بالقياس
فيصير القياس هنا مبطلا للنص • فالحاصل ان العام لا يخص
بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا • بدليل قطعي
وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد
ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس
فلا يكون كتخصيص العام • وقد قام الفرق بين الكفارات فان
القتل من اعظم الكبائر • لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق
بالقياس تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها ما نحا الخصم
القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته
الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ
الجناية • لا نسلم انه قيد تمام الرقبة بالسلامة • هذا اشكال اورده

علينا صاحب المحصول في المحصول ومعنا انكم قيدتم المطلق في هذه

المسئلة فاجاب بقوله • لان المطلق لا يتناول لما كان ناقصا

في كونه رقبة ومنفوات جنس المنفعة ومنها ما قال علماؤنا

المطلق ينصرف الى الكامل اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم

كما ان المطلق لا ينصرف الى ما الفرد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا

ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله

عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما دخلا في الب

• والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة

اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر • وقيدتم قوله تعالى واشهدوا

اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين

قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن

بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين

بقوله • لان قيد السائمة انما يثبت بقوله ليس في العوامل والحوامل

والعلوفة صدقة والعدالة بقوله ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا

فصل حكم المشترك التامل فيه حتى يترجح احد معانيه ولا

يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع •

اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين

بدون الاخر ولكل واحد منهما مع الاخر اي المجموع او لكل منهما مطلقا

والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله

في احدهما بدون الاخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا

وايضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في احد المعنيين

فان وجدا الاول والثالث يثبت المدعي لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى

فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب

ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين

ينافي اعتبار الاخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه

امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع

اشارة الى ما ذكرنا من ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين

اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه له منتف اما على التقديرين الاخيرين

فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا • ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة

والمجاز • فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز

يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا

وهذا لا يجوز • فان قيل يصلون على النبي الاية والصلوة من الله رحمة

ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب

الاقتدا فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف ٥

باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع • اعلم ان

المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي

فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اورد دعاء على

هذه من قبلنا اشكالا فاسدا ومعنا لهذا ليس من المتنازع فيه

فيما

فان الفعل متعدد لتعدد الضماير فكانه كرر لفظ يصلي فاجابوا
عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الي
هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لم نجوز هذه الصورة اي
في صورة تعدد الضماير ايضا فتكون الاية من المتنازع فيه فالجواب
الصحيح لنا ان في الاية لم يوجد استعمال اسم المشترك في اكثر من
معنى واحد لان سياق الاية لايجاب قصد المومنين بالله تعالي
ومالا يكون في الصلوة علي النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى
الصلاة في الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون
له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة
فعلم انه لابد من اتحاد معنى الصلوة سوا كان معنى حقيقيا او مجازيا
اما الحقيقي فهو الدعا فالمراد والله اعلم ان الله تعالي يدعو ذاته
بايصال الخير الي النبي عليه الصلاة ثم من لوازم هذا الدعا الرحمة
فالذي قال ان الصلوة من الله الرحمة فقد اراد هذا المعنى لان الصلوة
وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالي يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله
ايصال الثواب ومن العبد الطاعة وليس المراد ان المحبة مشتركة
من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله
ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق
بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا
باس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف
المعنى

المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكن
يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب
حسن تورديت به وتمسكوا بقوله تعالي الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض الاية حيث نسب السجود الي العقلا وغيرهم كالشجر
والدواب فما نسب الي غير العقلا يراد به الانقياد لا وضع الجبهة
علي الارض فان قوله تعالي وكثير من الناس يدل علي ان المراد بالسجود
المنسوب الي الانسان هو وضع الجبهة علي الارض اذ لو كان المراد الانقياد
لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس فقول تمسكهم
بهذه الاية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا
الانقياد شامل لجميع الناس بط لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يعمهم
الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس علي الارض
في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة
التسبيح من الجمادات والشهادة من الاعضا والجوارح يوم القيمة
مع ان محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع
تسبيح الحصي وقوله تعالي ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد
هو حقيقة التسبيح لا الدلالة علي وحدانية الله تعالي فان قوله
لا تفقهون لا يليق بهذا المعنى فعلم ان وضع الراس خضوعا لله تعالى
غير ممتنع من الجمادات بل هو كاين لا ينكره الا من ينكر خوارق العادات

التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له

يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي • فاللفظ
حقيقة • اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول
الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي
المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال اللفظ حقيقة لان
بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا
واما على انه من خطا العوام • وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما
فمجاز • اي وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث
اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول
الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث
اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى
المعنى الواحد لكن من جهتين • ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا
للوضع الجديد • فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة
يكون وضعا فالمرتجل يكون حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع
الثاني واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للمعنى الموضوع
له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني
من حيث اللغة وبالعكس • اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول
• من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه
ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فمن
حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكنها اذا خصت به •

اي خصت الدابة بالفرس • مع رعاية المعنى • اي المعنى الاول وهو ما يدب
على الارض • صارت مجازا اذا اريد بها غيرها وضعت له وهو ما يدب
مع خصوصية الفرس • ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتدا
لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى اي الاول فصارت اسما له فظهر
ان اعتبار المعنى الاول فيه • وهو ما يدب على الارض • ليس لصحة الاطلاق
اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد
التي يوجد فيها المعنى الاول • كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر
المعنى لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى •
ولا لصحة اطلاقه اي المنقول • على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية
الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى
الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى
واللازم هو المعنى الثاني • بل لترجيح هذا الاسم على غيره اي اعتبار
المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره
من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى
الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر
فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد تعتبر كالقارورة والخمر واعتبار
المعنى الاول في الوضع في الثاني لبيان المناسبة والاولوية
لا لصحة الاطلاق ولا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري
القياس في اللغة فلا يقال لسائر الاشربة خمر لمخامرة العقل

فان معنى المخامرة ليس مراعي في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد
فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا
المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف
بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة لا للغفلة
عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف
الدابة والصلاة • اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز
انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول
واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق
الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في
العرف على كل ما يوجد الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلاة شرعا
على كل ما يوجد فيه دعا • وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها
صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من
الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر منه المراد
فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت
وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال
صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما
قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما
قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي وعند علما البيان
الكناية لفظ يقصد بمعناه • اي بمعنى الموضوع له • معنى ثان

• ملزوم له اي لمعناه الموضوع له وهي لا تنافي ارادة الموضوع
له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل
النجاد • فانها استعملت في الموضوع له لكن المقصود والغرض هو
من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد
• بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة هو
الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفها
واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده
فالنسبة حقيقة وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب
اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل • فقوله عنده اي عند
المتكلم اعلم ان بعض العلما قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن
صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت
الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى
وان قال الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو
فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس بفاعل في البقل
وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاني زيد نفسه مريدا
معناه الحقيقي والحال انه لم يجي فكلامه حقيقة مع انه كاذب
فالمراد من الفاعل عنده من يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده
حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب فصل هذا الفصل
في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني

اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي • اذا اطلقت لفظا على مستى
• هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق
عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة
لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجاز فقال
• واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له • اي لذلك
المستى • بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار
ما يؤول • المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع
اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن بعض الازمان بهذا
القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى
الحقيقي حاصل لذلك المستى فان كان زمان الحصول عين زمان
وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والتقدير
خلافه فهذا القيد مفروغ عنه • او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر
للخمر التي لم تشرب او الخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا • اي لا بالفعل
ولا بالقوة • فلا بد ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي ذهنا اي
ينتقل الذهن من الوضعي اليه • والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط
ان يلزم من تصوره تصوره كالبصر اذا اطلق على الاعمى وكالغايط
• وهو اي اللازم الذهني اما ذهني محض • ان لم يكن بينهما لزوم
في الخارج • كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى
او منضم الى العرفي • ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا • لكن

يجب

يجب عادات الناس • كالغايط فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة
في المكان المطمئن حصل بينهما تلازم عرفي فبناء على هذا العرف ينتقل
الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي • اذ الخارجي
اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج
لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي
قسمين عرفيا وخلقيا فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا • وهو اي
اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي • اما ان يكون
احدهما جزء الاخر كاطلاق اسم الجزء على الكل وبالعكس كالجمع للواحد
• هذا نظير اطلاق اسم الكل على الجزء • والرقبة للعبد • نظير اطلاق
اسم الجزء على الكل • او خارجا عنه • عطف على قوله جزء الاخر • وهو
اما ان لا يكون اللازم صفة الملزوم وهو اي اللزوم اما لحصول
احدهما في الاخر كاطلاق اسم المحل على الحال وبالعكس واما بالسببية
كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس
كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا
اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب
على المسبب • لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشرطية كقوله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم • هذا نظير اطلاق
اسم الشرط على المشروط • وكالعلم على المعلوم • نظير اطلاق اسم
المشروط على الشرط • او يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون

الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاعة فيطلق على زيد
باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم
على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية
من الطرفين يجري المجاز مع الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو
علة غائية لها وكالجزء من الكل فان الجزء تبع للكل اي بالنسبة
الي اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل
فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له • والكل اصل
الي الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء
فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم
الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون
الرقبة والراس واما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز
وكالمحل فانه اصل بالنسبة الي الحال • لاحتياج الحال الي المحل
وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان
المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم
من حلول العرض في الجوهر • واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا
وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال
في المعنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة • اي ينظر
في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها
ان هذه التصرفات على اي وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك
المال

المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل
اشتراك تصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للاخر كالوصية
والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج
الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير
الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين
للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها
الذي يلزم من تصورها تصوره • وكالسببية عطف على قوله كالاتصال
في المعنى المشروع • كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة
وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك • اي ملك الرقبة
سبب لهذا اي لملك المتعة • فاطلق اللفظ الذي وضع لملك
الرقبة واريد به ملك المتعة • وكذلك نكاح غيره عندنا • اي نكاح
غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة
حرة حتى لو كانت امة ثبت الهبة • وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ
النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع
لمصالح لا تحصى • كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب
عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل
منهما في المعيشة بالاخر الي غير ذلك مما يطول تعداده • وغير هذين
اللفظين • اي غير لفظ النكاح والتزويج • قاصر في الدلالة عليها
اي على المصالح المذكورة قلنا الخصوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر

نكاحه صلى الله عليه وسلم انعقد بلفظ الهبة

اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بالنبي لنا في
غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله
اعلم انا احللنا لك ان زوجتك حال كونها خالصة لك اي لا تحل
ازواج النبي صلى الله عليه وسلم لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه
امهاتهم • لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا
تلك الامور اي المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبني النكاح للملك
لا غيرها • اي للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح
والطلاق • بيده اذ هو المالك • اي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي
مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق
بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع
النكاح للملك لا غيرها وانما خاصة بلفظين لا يدلان على الملك
لغة فاولى ان يقع بلفظ التمليك وانما يصح بهما اي بلفظ
النكاح والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال
وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك
لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما
صارا علمين لهذا العقد بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين
لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى الاصلي اللغوي •
وكذا ينعقد • اي النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان
البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة

والجملة

والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا • فان قيل ينبغي ان
يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق المسبب على السبب اي ينبغي ان يصح
اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به
ملك الرقبة • قلنا انما كان كذلك • اي انما يصح اطلاق اسم المسبب
على السبب • اذا كان • اي السبب علة • شرعت الحكم • اي لذلك المسبب
اي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب • كالبيع للملك
مثلا فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت
عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني
لا الاول • رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد
ثم باعه ثم شرى النصف الاخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق
الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الاخر لا يوصف
بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف
عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف لانه
بعد اشتراء النصف الاخر يوصف بشراء العبد عرفا لانه
مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم
الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال
قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد
زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز

اطلاق الصفات المشتقة كا
الفاعل ونحوه على الموصوف

حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ
من الشرى يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اي لفظ المالك
فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة
اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة
غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تاتي وهي
قوله فان قال عنيت باحدهما الاخر صدق ديانة لا قضاء
فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال
عنيت بالملك الشرى بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق
ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في
قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت
قال عنيت
ان عنى بالشرى الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق
ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا انما اذا كان سببا محضا هذا
الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس
اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا ومن
قوله اذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز
من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية
من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض
ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته
لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع

ملك

ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق
بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة
ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب
لهذه اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة او هي
تفضي اليها وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من
ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي
لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق
اسم المسبب على السبب ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال
وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق
المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في
الاستعارة من وصف مشترك نبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط
يبنى على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع
والاجارة والهبة ونحوها كالطلاق والعتاق والعفو من القصاص
ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل
بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما
لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى
المشروع كيف شرع والاتصال بينهما فيه اي بين العتاق والطلاق
في المعنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والعتاق
اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية

الطلاق رفع قيد النكاح
ويرد عليه ما سيذكره فليتأمل

ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار
عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت
فعتقت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق
ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله على ما عرف في مسئلة
تجزي الاعتاق • والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة
للاستعارة بينهما قلنا نعم • معنى ان الاعتاق ازالة الملك
عند ابي حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق • لكن بمعنى ان التصرف
الصادر من المالك هي • اي ازالة الملك • لا بمعنى ان الشارع
وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات
القوة • اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع
وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا
لاثبات القوة المخصوصة فينبغي ان لا يسند الى المالك فانه
ما اثبت قوة فاجاب بقوله • فيسند الى المالك مجازا لانه صدر
منه سببه • وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد وكما
في انبت الربيع البقل • او يطلق • اي الاعتاق عليها • اي على
ازالة الملك مجازا • فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال
ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز في
المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند • فان قيل ليس
مجازا • هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق
الاعتاق

الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز • بل معناه منقول • اي
منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية • قلنا منقول في
اثبات القوة المخصوصة • لا في ازالة الملك • ثم يطلق مجازا على
سببه • وهو ازالة الملك • يرد عليه • اي على ما سبق ان الطلاق
رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية • انا نستعير الطلاق
وهو ازالة القيد لازالة الملك • لا للفظ الاعتاق حتى
يقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود
بين ازالة الملك وازالة القيد • ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق
ما هو فالجواب • اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد
فان هذا الايراد حق بل لبطلان الاستعارة بوجه اخر • وهو ان
ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست • اي ازالة الملك
لازمة لها • اي لازالة القيد • فلا تصح استعارة هذه اي ازالة
القيد • لتلك • اي لازالة الملك • بل على العكس فان الاستعارة
لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر • عطف
على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان
عبدا يثبت البيع • ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك
الرقبة سبب لملك المنفعة • وهذه المسئلة مبنية ايضا على
الاصل المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب
دون العكس • ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة

جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة
ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا
الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك
ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة
الى عدم الصحة باللفظ المذكور. بل لان المنفعة المعدومة
لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا
المجاز عنها. فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين
فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان
في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق
بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق
الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة
ليست سببا للملك المتعة التي تثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ
على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة
ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من
طرف واحد. واما مثال البيع والملك فصحيح. واعلم انه
يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع
الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من
السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره
قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات مسئلة المجاز خلف
عن

عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما في حق
الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف
عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه
مبتدا وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت
البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم
ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما. اتفق العلماء في ان المجاز
خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق
التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي ثبت
بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف
عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة
مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله في حق التكلم فبعض الشارحين
فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ
هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز
خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق
الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح
في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هذا حر
اي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف
لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز

المجاز خلف عن الحقيقة

خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة
الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو
الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا
ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم
اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة هذا اللفظ
خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين ففي كلا المذهبين
الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم
وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا
حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط
والامر الثاني ان فخر الاسلام قال انه يشترط صحة الاصل
من حيث انه مبتدا وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد
وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي
فصحة الاصل من حيث انه مبتدا وخبر وتعذر العمل بالمعنى
الحقيقي مخصوصان بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا
والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به
البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى
المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ ام لا
فعندهما يشترط بحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المعنى المجازي
وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز

ينتقل

ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني اي اللازم
موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا
للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكانه
اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له ليتوقف المعنى المجازي عليه
وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان
الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط
لصحة الخلف وصورة المسئلة ان يحلف بالله ليمسن السماء
فانه يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر فيكون موضع يكون
البر فينعقد اليمين وتجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر وهو
مس السماء ممكن في نفسه للبشر كما كان للنبي صلى الله عليه وسلم وان حلف
لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة
لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد ها تان المسئلتان
والفرق الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان
المعتاد في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبي عن الاخر قلنا
موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما اي بين
الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيهما اي في
الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول
وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ
من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول

مسئلة الكوز

واستغ ارادته على ان المراد لا امه وموعتقه من حبس ملكه
فان هذا المعنى لازم للبنوة فيجعل اقراراً فيعتق قضاءً من غير
نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لان لاستحضار المنادي
بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى
فان الاستعارة تقع اولاً في المعنى وبواسطته في اللفظ • فيستعار
اولاً الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار
لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولاً في المعنى لا تجري
الاستعارة في الاعلام لان الاعلام لا تدل على المعنى كحاتم ونحوه
• ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم
البيان ان زيداً اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه
دعوى امر مستحيل قصداً لان التصديق والتكذيب يتوجهان
الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رايت اسداً
يرمي وان كان هذا مستحيلاً ايضاً بواسطة القرينة لكن غير مقصود
فان القصد الى الروية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة
• اعلم ان الاستعارة عند علما البيان ادعا معنى الحقيقة في
الشي لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظاً ومعنى
فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدا عندهم فقولهم زيد اسد ليس
باستعارة بل تشبيه بغير آلة بنا على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى
هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهاً وفي التشبيه لا يعتق

فعلم

فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة
لدعوى امر مستحيل قصداً فكذا هذا على مذهبهما لان شرط صحة
المجاز امكان المعنى الحقيقي • قلنا هذا في الاستعارة في اسما الاجناس
وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم قلب الحقايق لا في الاستعارة
في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة
فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقايق وهذا
ابني من هذا القبيل • هذا الذي ذكر ان زيداً اسد ليس باستعارة
بنا على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة
في اسما الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر
المبتدا عند علما البيان كما يقال للحال ناطقة اي دالة استعير
الناطقة للدالة وهذا استعارة في خبر المبتدا لكن ليست
في اسما الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدا
وفرقهم بان الاستعارة في خبر المبتدا تستلزم قلب الحقايق اذا
كان خبر المبتدا اسم جنس اما اذا كان اسماً مشتقاً فلا تستلزم قلب
الحقايق نحو الحال ناطقة فلا تجوز في اسما الاجناس وتجوز في
المشتقات وهنا خبر المبتدا وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود
مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم
انهم يسمون الاستعارة في اسما الاجناس استعارة اصلية والاستعارة
في الافعال والاسما المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة

لما تقع فيهما بسبب تشبيه ووقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا
ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورد ته في المتن انما هو على
تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على ادلايلهم
الواهية وذلك لان قولهم زيدا سد ليس باستعارة مع قولهم
رايت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن
ان زيدا اسد دعوى امر مستقبل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمي لا سلم
انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك لان في اسما الاجناس لا تجري الاستعارة
في خبر المبتدا وتجري في الاسما المشتقة اضعف من الاول وفرقهم
ان الاول يفضي الى قلب الحقايق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت
لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد
اسد فما الذي اوجب لاحدهما استعارة والاخر ليس باستعارة
فانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان
قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان
المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز على تقدير الفرق بين المشتقات
واسما الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه اشتراط
الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي • مسئلة قال بعض
الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر
بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي
الذي يأتي من بعد واذا لم تكن الضرورة في استعماله بل يكون مع الضرورة

انه

انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن
فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت
ان استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه لا
يجب في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل فيه من
البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله
تعالى يريد ان ينقض وقوله تعالى لما طغى الماء والله تعالى
متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام
اجماعا فلا يشمل غيره عندنا • ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق
اطلاق اسم المحل على الحال • مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد
معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق
معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد
غير الخمر بقوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه
لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم
النساء لان الوطئ وهو المجاز مراد اجماعا • اعلم ان لفظ المولى
حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق
فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق
وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين
فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان

في قوله استونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فينبغي
على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان. ولاجمع بينهما بالحنث
حافيا او منتعلا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن
لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز. اعلم انه يذكر
ههنا سوال وجوابه انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز لانه اذا
حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخلها حافيا او منتعلا
او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز
فقوله في لا يضع متعلق بقوله ولاجمع بينهما فانما حملنا على
المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام
ويضع القدم في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي
العرف صار عبارة عن لا يدخل. وكذا. اي من باب عموم المجاز
قوله لا يدخل دار فلان يراد به نسبتها بسكنى. اي يراد بطريق
المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان بنسبة
السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان
ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها. وهي تعم
الملك والاجارة والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها
مجاز. اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي
الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اي بين
الحقيقة والمجاز. ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله

ولاجمع

الجمع بين الحقيقة والمجاز

ولاجمع بينهما بالحنث. اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا يوم
يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره صورة المسئلة انه قال لامرأته انت طالق يوم يقدم
زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز
في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل
على قوله ولا بالحنث والضمير في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم
في الاية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت
مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم
النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله. فاذا تعلق بفعل
ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب
الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه. اي كون ظرف الزمان. معيارا
له. اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف
كاليوم للصوم وهذا كله ياتي في كلمة في في فصل حروف المعاني
فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم لان النهار اولى
وان لم يمتد. اي الفعل. كوقوع الطلاق هنا. اي في قوله انت
طالق يوم يقدم زيد. لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن
ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك
الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان
العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن ستا كالجزء

من النهار او من الليل* ولا بالحنث* عطف على بالحنث الذي سبق* بالاكل
الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا ياكل من هذه الحنطة لانه
يريد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد
في مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله علي صوم
رجب ونوى به اليمين انه نذر ويمين هذا منقول القول حتى لو لم
يصم يجب القضا لكونه نذرا* او الكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة
الخلاف واذا كان نذرا ويمينا تكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين* لانه نذر
بصيغته اليمين بموجبه* هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه
يمين بموجبه بقوله* لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم
الحلال يمين كقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شرا
القريب شرا بصيغته تحرير بموجبه* فالحاصل ان هذا ليس جمعا
بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا
الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتاخر فدلالة اللفظ على
لازمه لا تكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص
يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام
ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به
لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وههنا وقع في خاطري
اشكال وهو قوله* يرد عليه انه اذا كان هذا موجبه يكون يمينا وان

اشكال

لم ينو

لم ينو* اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو* وان لم يكن
موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب
هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر
لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته* لان الكلام موضوع للنذر
وهو انشا فيثبت الموضوع له وان لم ينو حقيقة هذا الجواب انه يسلم
ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاآت يمكن ان يثبت للكلام
المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سوا اراد او لم يرد
والمجازي اذا اراد فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيا
او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط
عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين
اما النذر فبالصيغة ولانه تقرر بالارادة فيما نواهما واما
اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط
وهذا الذي اوردته اشكالا هو قوله* فان قيل يلزم ان
يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر
يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب
بقوله* قلنا لما نوى مجازه ونفي حقيقته يصدق ديانة*
لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر
يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضا فيه
حتى يوجبه قضا القاضي فلا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق

والعتاق فانه ان قال اردت المعنى المجازي دون الحقيقي
لا يصدق في القضا لان هذا حكم فيما بين العباد فقضا القاضي
اشد فيه • لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا
او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام
كدلالة الحال في نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى
واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ
خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شا فليؤمن فان سياق
الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو
طلق امراتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان
يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا • في التخصيص • او لم يكن نحو
الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطا والنسيان لان عين فعل
الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطا والنسيان غير مرفوع بل المراد
الحكم وهو نوعان الاول الثواب والماثم والثاني الجواز والفساد
ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه
وشرطه فان من توضا بما نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد
شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار
الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك
لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما
• وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب • اتفاقا لا يثبت الاخر

اي

اي النوع الاخر وهو الجواز ونحو لا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من
هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا كرع لا يحنث ونحو
لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل •
بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي مهجور شرعا
وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار • اعلم ان القرينة اما
خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون معنى في المتكلم اي صفة له
ولا تكون من جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم وتكون من
جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام اما لفظ خارج
عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام اخر اي يكون
ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج
عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شي منه يكون دالا على
عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض
الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض
الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا
قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك
حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على
بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فالمخصص
القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص
كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلامي وههنا جعل من

بحث القرينة

قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلت ان اراد بالمخصص

الكلام فان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما

منافيا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لايكون

كلاميا فيكون بعض الافراد او يكون مخصصا غير كلامي فهذا

التفسير ومنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي

طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم

من اللفظ عدم تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية

جئنا الي الامثلة المذكورة في المتن وكل قسم من الاقسام

فنظيره مذكور عقب ذلك القسم لكن لم يذكر في كل مثال ان

القرينة المانعة من ارادة الحقيقة ما نعة عقلا او حسا او

عادة او شرعا فنبين هنا هذا المعنى فنقول يمين الفور كما اذا ارادت

المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور

فالقرينة ما نعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج

مطلقا وفي قوله تعالي واستفزز من استطعت القرينة

تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالي فمن شاء فليؤمن لان

التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله تعالي انا

اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة

ممتنعة عرفا وفي قوله صلي الله عليه وسلم الاعمال بالنيات

الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا اكل من هذه النخلة والدقيق

حسا

يمين الفور

لما يطلق اسماع الاباحة عقلا

حسا وفي لا اشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه

عرفا وفي الاسما المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي

التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان الحقيقة ممتنعة

في قوله لا اكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها

وهو غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت

في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما

لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف

علي اول المسئلة وهو انه لا بد من للمجاز من قرينة قوله فاما

اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة

المعنى الحقيقي اولي لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المعنى

المجازي اولي ونظيره لا اكل من هذه الحنطة يصرف الي القضم عنده

وعندهما الي اكل ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي

معا كقوله لامرأته وهي اكبر منه سنا او معروفة النسب هذه بنتي

اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول

اي في الاكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة

والمراد المعنى الحقيقي اما ان تثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من

اشتهر النسب منه اي يكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت

النسب منهما حينئذ وهو متعذر لانه يثبت نسبها ممن اشتهر منه

واما ان يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر منه فلا يمكن هذا

اي لثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه ٭ لانه يثبت
ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط ٭ اي يثبت المعنى الحقيقي وهو
النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر
منه ٭ وذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط ٭ لان الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون ٭ اي تكذيب الشرع للمدعي
اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع ٭
بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع ٭ واما المجاز
عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر
وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ هذه بنتي مناف ٭
لملك النكاح ٭ فلا يكون حقا من حقوقه بيانه انه ان ثبت
التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة
النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه
لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه
ان ثبت التحريم به يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق
ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان
هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق
فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان
تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت في حقه
وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط وهذا اما ان
يثبت

يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او في حق التحريم
وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح
كما ذكرنا فاما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافاة ايضا والفرق
بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام
فان ثبوت النسب موجب للحرمة فالمراد بالتحريم الثاني ما يثبت
بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به ان الموضوع له دال
على الجدار بطريق الالتزام لا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا
اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله
اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت
النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام
لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الثاني لهذا
التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل
المنافي هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت
الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو ورد بهذا
الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو
محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو
ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن ٭ مسئلة الداعي الى المجاز
اعلم ان المجاز يحتاج الى عشرة اشياء المستعار منه وهو الهيكل
والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ

مما يطلب
مسئلة الداعي الى المجاز

الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة
المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهي يرمي في رايت اسدا
يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا اردت ان
تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا
قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما
هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو
المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص
لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا
ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه
او صلاحيته للشعر اي استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا
وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فاذا كان السجع
داليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ
الشجاع واصناف البديع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل
التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو ابدعة شرك الشرك فان
الشرك مجاز هنا استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق
او معناه اي اختصاص لفظ معناه فمن هنا شرع في الداعي
المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة لرجل عالم
او التحقير كاستعارة المهجو وهو الذباب لتصغير الجاهل او الترغيب
او الترهيب اي اختصاص معنى المجاز بالترغيب والترهيب كاستعارة

ما

ما الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع واستعارة السم
لبعض المطعومات لتنفير السامع او زيادة البيان اي اختصاص
معنى المجاز بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا ابين في الدلالة
على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على
وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال
المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة
او تلطف الكلام بالرفع على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى
استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك
موجها الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق
الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او تمام مطابقة المراد
بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اي الداعي الى المجاز قد يكون
مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه تمام مطابقة المراد في
زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة
الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت
ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد
ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح في
الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز
اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما
كانت القرينة مذكورة اندفع امر الاخلال بالفهم ثم اذا كان

المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة
بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا لكان المجاز اوضح من
الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم
وان المجاز يوجب سرعة التفهم بوبيد هذا المعنى ويمكن ان يكون
معناه ان يؤدي بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فانك اذا اردت
وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد
وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل
على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد
فلا بد ان يذكر شيء يعرف السامع كمية سواده فيشبه به او يستعار
له لينبه السامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اي يكون
الداعي الى المجاز غير ما ذكر في هذا الموضع مما ذكرنا في مقدمة
كتاب الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت
في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه
يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما
لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في
التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه
كالاستعارة فصل وقد تجري الاستعارة التبعية في
الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة
اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات

جريان الاستعارة التبعية في الحروف

والحروف

والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات
لا تقع الا تبعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة
اي دالة فاستعير الناطق للدال تبعية استعارة النطق للدلالة
وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق
معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام مثلا فيستعار ولام التعليل
للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب
العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب
العلة المعلول ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل
للتعقيب تستعار اللام له اي للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا
للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة
للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة
قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام
تدخل على العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول للعلة
الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة
على المعلول هنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها وتسمى
حروف المعاني منها حروف العطف الواو لمطلق العطف بالنقل
عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي الاسمين المختلفين
كالالف بين المختلفين فانه يمكن جاءني رجلان ولا يمكن هنا في رجل
وامراة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب

دخول اللام على العلة الغائية

ما يطلق حروف المعاني

اللبس اي لايجمع بينهما فلهذا لايجب الترتيب في الوضوء واما
في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله صلى الله
عليه وسلم ابدءوا بما بدأ الله تعالى لا بالقران فان كونهما من
الشعائر لا يجهل ❁ اي الترتيب وقوله عليه السلام ابدءوا بما بدأ
الله لا يدل على ان بداءة الله تعالى موجب لبدائتكم لكن تقديمه
في القران لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم والاهمية او غيرهما
ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب
في الحقيقة بالنسبة الى النبي عليه السلام بالامر له عليه السلام
من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدءوا ❁ وزعم البعض انظر مازعمه البعض
انه للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما
استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا ❁
اي زعم ذلك البعض ❁ باطل بل الخلاف رحمه الى ان عنده كما يتعلق
الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق
بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى
المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في
التكلم لا في صيرورته طلاقا ❁ اي لا ترتيب في صيرورة هذا
اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلاث مرات مع غير المدخول
بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلاث

كذا

❁ ذلك واكلت السمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا فانه لم تكن
اي وان لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها في
نفد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول
الغاية وهي الليل ❁ فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها فقوله
فكذلك جواب للشرط اي لا تدخل الغاية تحت المغيا ❁ وان تناول ❁
اي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق ❁
فذكرها لاسقاط ما وراءها اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء
الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين في الى اربعة
مذاهب الدخول الا مجازا ❁ اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا
الا مجازا وعكسه اي المذهب الثاني هو ان لا يدخل الغاية تحت حكم
المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق
المجاز على هذا المذهب ❁ والاشتراك ❁ اي المذهب الثالث هو الاشتراك
اي دخول الغاية تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول
ايضا ❁ بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس
ما قبلها وعدمه ان لم يكن ❁ هذا هو المذهب الرابع ❁ وما ذكرنا في
الليل ❁ وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا يدخل تحت
حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية يدخل
تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع ❁ اي يعني ما ذكرنا ويعني ما ذكره
النحويون في المذهب الرابع ماًلهما واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط

فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان
لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب
الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض
الاوليين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان
صدر الكلام لم يتناول الغاية لم يثبت دخولها تحت حكم
المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها • وبعض الشارحين
قال الرسغ غاية للاسقاط فلا تدخل تحته • اي بعض المتاخرين
من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بينوا لهذا
الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا
لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل
تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد
لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية لغسل المجموع لان غسل
المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يتوهم عند سقوط البعض
ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط
فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل
تحت السقوط • فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول
للضرورة • لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال والاخر
عند ابي حنيفة فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب
عشرة وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية • وتدخل الغاية

في الحال

كذا ههنا وان قدم الاخرية • اي قال لغير المدخول بها انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار • يقع الثلاث • اي اتفاقا • لانه
اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاخرية المتوقعة دفعة فان
قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى معا
صح نكاحهما وبكلامين منفصلين • اي قال اعتقت هذه ثم
قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه • او بحرف العطف • اي
اعتقت هذه وهذه • بطل نكاح الثانية لفوت المحل • هكذا
وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع
المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير
اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به
وعلى تقدير ان يقيد به لابد ان يقبل النكاح فضولي اخر قبل
الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد
في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة
في الجامع الكبير فلا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن
بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع
الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل
في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد
وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى وبرضاهما دون
رضى الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين

فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله
فعليك بمطالعة الجامع الكبير • وان زوجها فضولي اختين
بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا
• اي قال اجزت نكاحهما • او بحرف العطف • اي قال اجزت نكاح
هذه وهذه • بطلا • اي بطل نكاح كل واحدة منهما لجعلهم للقران
• وان قال المعتق اي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث
له ولا مال له سوي ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان
سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث
• لانه لما قال اعتق اي هذا وسكت حكم بعتق كله لانه يخرج
من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد علي السوا فاذا قال
بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه علي الاول وموجبه
ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول
لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث
مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن
الرجوع عن الاولين • فجعلتموه للقران • اي جعلتم حرف العطف
فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقتهم اي جميعا لانه
لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت • قلنا
اما الاول فلانه لما عتقت الاولي لم تبق الثانية محلا للنكاح
لتوقف نكاحهما علي عتقهما • فان نكاح الامة علي الحرة لا يجوز

فلم

فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها • واما الثاني والثالث
فلان الكلام يتوقف علي اخره اذا كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط
او الاستثناء وهنا • اشارة الي هاتين المسئلتين • كذلك • اي
اخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية
توجب بطلان نكاح الاولي واما في الاخبار بالاعتاق فلان
قوله اعتق اي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب
ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه
فيكون مغيرا لاول الكلام • بخلاف الامتين • اي في المسئلة الاولي
ليس اخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه
فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولي فلا يتوقف اول الكلام
وفي مسئلة الاختين اخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر
في الجامع الحصيري قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة
الاختين بل انما جا الفرق لاختلاف وضع المسئلة وكان في
مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين
قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما خبرا في مسئلة
الامتين فلا يتوقف صدر الكلام علي الاخر وفي مسئلة الاختين
فيتوقف حتي لو افرد هنا صح نكاح الاولي ولو لم يفرد في الامتين
بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما فقد تدخل
بين الجملتين فلا توجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلاثا

وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجب هي • اي المشاركة •
اذا افتقر الاخر الي الاول فيشارك الاول • اي اخر الكلام اوله • فيما
تم به الاول بعينه • اي بعين ما تم • لا بتقدير مثله • اي مثل ما تم
ان لم يمتنع الاتحاد • اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في
المعطوف والمعطوف عليه • نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلاث
عند ابي حنيفة رحمه الله منا بخلاف التكرار • فانه يمكن تعلق
الاخيرتين المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين
الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اي لا بتقدير
شرط اخر حتي يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو
يوسف ومحمد رحمهما الله • او بتقديره • اي بتقدير مثله وهو عطف
علي قوله لا بتقدير مثله • ان امتنع • اي الاتحاد • نحو جاني زيد وعمرو
ولا بد ان يكون مجي زيد غير مجي عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف
الجمل ايضا حتي قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم
فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكاة علي
الصبي كما لا تجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم
بناء علي انه يجب ان يكون المخاطب بالحكمين المخاطب الاول
ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا

ما لا يقع به شئ الا عند الكلام

بقوله

بقوله اتوا الزكاة لكنا نقول انما لا تجب الزكاة علي الصبي لانها
عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم والقائل
بوجوب الزكاة علي الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول
الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية
لا عن وجوب الزكاة اذ هي عبادة مالية يمكن اداء الولي عنه • وهذا
فاسد عندنا • الاشارة راجعة الي ايجاب الشركة في الجمل •
لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففي قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان
الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطف علي الجزاء فهذه
الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار لعطفه
علي الجزاء فتكون الواو علي اصلها وعطف الاسمية علي مثلها بخلاف
وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل علي عدم مشاركته
في الجزاء • لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما
تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة
غير مفتقرة الي ما قبلها فينبغي ان لا تتعلق بالشرط ولا يكون كلاما
مشتركا عطفا علي المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم
الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما
جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة علي الجزاء لا علي مجموع الشرط

والجزا واذا كانت معطوفة على الجزا تكون في قوة المفرد لان جزا
الشرط بعض الجملة وانما الواو للعطف واصل العطف الشركة
فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما
قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة التي يمكن اعتبارها في قوة
المفرد فيحمل على الشركة لتكون الواو جارية على اصلها بقدر
الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان
المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها
اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكاة قال الواو تكون للجمع المطلق
والترتيب في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق
يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو
طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزا لانه
لو كان معطوفا على الجزا يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف
وضرتك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط • ولهذا جعلنا
قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزا لا قوله
واولئك هم الفاسقون • اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر
مما يوجب كونه معطوفا على الجزا وما ذكرنا في قوله وضرتك
طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزا جعلنا قوله
تعالى ولا تقبلوا الى اخره فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية
مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله اولئك جملة

اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزا قايم
في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قايم في واولئك فعطفنا الاول
على الجزا لا الاخر وثمرة هذا الخلاف تاتي في اخر فصل الاستثنا •
الفا للتعقيب فلهذا تدخل في الجزا فان قال ان دخلت هذه الدار
فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ
وقد تدخل على المعلول نحو جا الشتا فتاهب وقد يكون المعلول
عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو
قوله عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه فان قال بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر
يكون قبولا بخلاف قوله وهو حر ولو قال الخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا
فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل
على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره ادّ الي الفا فانت حر
يعتق في الحال وكذا انزل فانت امن • اعلم ان اصل الفا ان
تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يتعقب العلة وانما
تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون
علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة
باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير
الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه
فدولته ذاهبة ونظايره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان

قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا
للامر لان جواب الامر لا يكون الا الفعل المضارع لان الامر
انما يستحق الجواب بتقدير ان فكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل
والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك
اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تاتني اكرمتك
لا تقول ايتني اكرمتك بل يجب ان يقال ايتني اكرمك فكذا في الجملة
الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول ايتني فانت مكرم
فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل
ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول
الماضي قريب منه لاشتراكهما في كونهما فعلا ومدلولا لتمامهما على الزمان
فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق
الاولى • ثم للترتيب مع التراخي وهو • اي الترتيب مع التراخي • راجع
الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله • والى الحكم عندهما فان
قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده • يتعلق
جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن
يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها • اي
عند ابي حنيفة في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم
الجزاء لانه ياتي هناك قوله وان قدم الشرط فيبقى قيدا ان البحث السابق
في تقديم الجزاء • يقع الاول • اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال
انت

٥٦

انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم • ويلغو
الباقي • لعدم المحل لان المراة غير مدخول بها • وان قدم الشرط تعلق
الاول ونزل الثاني • اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه
قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق •
والثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا
ووجد الشرط يقع الطلاق • وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء
ولم يذكره للعذر السابق • نزل الاول والثاني • اي يقعان في
الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليه ثم قال انت طالق
ان دخلت الدار ولما كانت المراة مدخولا بها تكون محلا فيقع
تطليقتين • وتعلق الثالث لقربه بالشرط • وان قدم اي الشرط
تعلق الاول ونزل الباقي • وهذا ظاهر وانما جعل ابو
حنيفة التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه
في التكلم ممتنع في الانشاآت لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم
فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم فيها متراخيا تقديرا
كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول
في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط
• بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني
زيد بل عمرو ولهذا قال نعني له على الف بل الفان يجب ثلاثة

ما بطل عن ان دخلت الدار

الاف لانه لايملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل
ثنتين تطلق ثلاثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في
العرف نفي انفراده ذا اشارة الى التدارك اي التدارك في
الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا نحو سني ستون بل
سبعون بخلاف الانشا فانه لايحتمل الكذب اي الانشا لا
يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشا
لايحتمل الكذب فقلنا تفريع لقوله بخلاف الانشا اي لما لم
يكن الانشا محتملا للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة
اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير
مدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
لايمكن التدارك والابطال لكونه انشا فاذا وقعت واحدة
لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله
لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل
ثنتين فانه يقع الثلاث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول
اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني
بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط
حال كونه منفردا غير منضم الى الاول اي ولايملك الاول
اي الابطال المذكور ويملك الثاني اي الافراد المذكور
فيتعلق بشرط اخر اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط اخر

الانشا لايحتمل الكذب

فاجتمع

٥٧

فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع
الثلاث فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف
الواو فانه للعطف على تقدير الاول فيتعلق الثاني بواسطة
الاول لما قلنا اي بخلاف اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف مع تقدير
الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول
فعند وجود الشرط يصح كيفية الوقوع على الترتيب ولما لم يبق
المحل بوقوع الاول لايقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو
لكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل على المفرد فان دخل على
الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم
ان لكن للاستدراك فان دخل على المفرد يجب ان يكون بعد النفي
نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم روية زيد برؤية
عمرو وان دخل على الجملة لايجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف
الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة
وجب ان تكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب
ان تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض
عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اقر له بعبد
فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر

بالطلع لكن للاستدراك حرف

لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون اي النفي • رداً الي
المقر ويمكن ان لايكون اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه
لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان
كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن
لعمرو بيان تغيير • لذلك • النفي فيتوقف عليه • اي على قوله
لكن لعمرو • وبشرط الوصل • لان بيان التغيير لايصح الا موصولا
وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على
الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير
ان صدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت
الحكم في الصدر ثم يخرج البعض • وعلى هذا قالوا في المقضي
له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد
باع مني او وهبها لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة
للمقضي عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا
فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد ثم
تكذيبا لشهوده واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي
فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين • وهما النفي عن نفسه وثبوت
ملك زيد • فيكون حجة عليه • اي على المقضي له لا على زيد فيضمن
القيمة هذا ان نسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله • يرجع الى اول
البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح

ان يكره

ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح يحمل على التدارك
والا فهو كلام مستانف اي وان لم يتسق اي لايصلح ان يكون ما بعدها
تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا • نحو الامة على الف
قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي
السبب لا الواجب • فانه قوله لا لايمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل
على نفي الواجب لايستقيم قوله لكن غصب ولايكون الكلام متسقا
مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفي كونه قرضا تدارك بكونه
غصبا فصار الكلام مرتبطا فلايكون رداً لاقراره بل يكون نفي السبب
بخلاف ما اذا تزوجت الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز
النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لايمكن
اثبات هذا النكاح بمائتين • ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان
اتساقه ان لاينفي الكلام الاول بمائة لكن يجيزه بمائتين وهنا لايمكن لانه
لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلايمكن اثبات ذلك
النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه
غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف
فيكون اجازة بنكاح اخر بمهر مائتان • او لاحد الشيئين لا للشك
فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف
الانشاء فانه حينئذ للتخيير كاية الكفارة فعلى هذا لو هذا
انشاء شرعا فاوجب التخيير لانه لوقع العتق في ايهما شاء فيكون هذا • اي

حرف او

ايقاع العتق في ابهما شا • انشا ويكون صلاحية حتى يشترط ه
صلاحية المحل حينئذ • اي حين ايقاع العتق في ابهما شا • واخبار
لغة • عطف على قوله انشا شرعا • فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر
عليه • اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشا في الشرع لكنه
يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبده وقال
احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار فهنا
من حيث انه انشا شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا
العتق في ايهما شا ويكون هذا الايقاع انشا ومن حيث انه اخبار
لغة يوجب للشك فيكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع
وهذا الاظهار لا يكون انشا بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان
وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشا وشبه الاخبار علمنا بالشبهين
من حيث انه انشا شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما
فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على
البيان فانه لا جبر في الانشاات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر
بالمجهول حيث يجبر على البيان • وهذا ما قيل ان البيان انشا من
وجه اخبار من وجه وفي قوله فعلت هذا او هذا ايهما نص في صح
فالهذا • اي لما قلنا ان او في الانشا للتخيير وجب البعض التخيير
في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض قلنا ذكر الاجزية مقابلة

لانواع

لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ
مال او تخويف • فالقتل جزاؤه القتل والقتل واخذ المال جزاؤه
الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي
اي الحبس الدايم • على انه في الحديث ورد بيانه على هذا المثال
وان نشأ قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قال لا
في هذا حر او هذا العبد وداببه انه باطل لانه وضعه لاحدهما
الذي هو اعم من كل و غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة
رحمه الله يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر
ولو قال هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه
قال احدهما حر وهذا • يعني ان يكون معناه هذا حر وهذا [illegible]
ويخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا
اولى لوجهين الاول انه يكون حينئذ تقديره احدهما حر وهذا حر
وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر وهذان حران ولفظ حر مذكور
في المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف
ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مغير
لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك
فتقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس
بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث
فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما

وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري • واذا استعمل في النفي يعم نحو ولا
تطع منهما اثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع
احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا
او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما
لا احدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف
لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع
الا ان يدل الدليل • على ان المراد احدهما • كما اذا حلف لا يرتكب
الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما [قوله واكلا بالنصب عطفا على ما قبله]
في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك • بان لا يكون
للاجتماع تاثير في المنع • اي كدلالة الدليل على ان المراد احدهما
انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا [مطلب قوله واعلم ان هذا اليمين ... فانه بديع]
اليمين للمنع فان كان للاجتماع الامرين تاثير في المنع اي انما
منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول
السمك واللبن فان للاجتماع تاثير في المنع فان تناول
احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه
انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد
منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها
ايضا نايبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا
يحنث بفعل احدهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا

فيتعدد

فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الترجيح
بدلالة الحال ونحو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث
بديع يحتاج اليه في كثير من المسايل • وقد يكون للاباحة نحو جالس
الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يباح
الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين • اعلم ان المراد [مطلب بيان منع الجمع ومنع الخلو]
بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو • ويعرف بدلالة الحال ان المراد
ايهما ففي هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان [مطلب الاستثناء من الحظر اباحة]
يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعار لحتى كقوله
تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود
الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية اذا حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل [حرف حتى]
تلك فان دخل الاولى اولا يحنث وان دخل الثانية اولا بر حتى
للغاية نحو حتى مطلع وحتى راسها وقد يجي للعطف فيكون المعطوف
اما افضل او اخس وتدخل على الجملة مبتداة • فان ذكر الخبر نحو ضربت
حتى زيد غضبان • جواب للشرط هنا محذوف اي فيها اي فالخبر
ذلك والا اي وان لم يذكر الخبر • يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت
السمكة حتى راسها اي ماكول فان دخلت الافعال فان احتمل الصدر
الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى
تستانسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى
كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي

حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية في

مثل هذه الصورة وان قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه

فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع

الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فيحمل عليه ولو قال حتى اتغدى

عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله

ان لم اتك فاتغدى عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس

هذا اي العطف المحض نظير في كلام العرب بل اخترعوه اي

الفقهاء استعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة فيدخل

على الوسائل كالاثمان فان قال بعت العبد بكر يكون بيعا وفي

بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال

في الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج

اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان اذن لا اي

ان قال لا تخرج الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن

مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه

استثناء الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن

ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء

فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة

فيكون معناه الى اذني فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن

وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه اخر وهو ان ان

مع الفعل

حروف الجر

ما يبطل استثناء الاذن من الخروج

مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام

تقول اتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا

الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير

يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا

يحنث بالشك • وقالوا ان دخلت في الة المسح نحو مسحت الحائط بيدي

يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم

لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم • اعلم ان الالة غير مقصودة

بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود

في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الالة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود

بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد

وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي

حروف مخصوصة بالالة فقد شبه المحل بالالة فلا يراد كله وانما

ثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله

تعالى وامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب

ثابت فيه فكذا في خلفه على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين

يعلوه ويركبه معنى وتستعمل للشرط نحو بايعنك على ان لا تشرك

بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لانه

اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به

المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة

حروف على

حرف من [illegible]

حرف الى

لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك
هذا العبد على الف فمعناه بالف • وكذا في الطلاق عندهما وعنده
للشرط عملا باصله • اي عند ابي حنيفة رحمه الله كلمة على للشرط
لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي • فيقع طلقتي
ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده • لانها
للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط • ويجب
عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف
عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض • ولما من
فقد مر مسائلها • اي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي
الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اي ان احتمل
الانتهاء الى الغاية • والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام
عليه فذاك نحو بعت الى شهر بتاجيل الثمن لان صدر الكلام
وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر
بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن
الى شهر وان لم يمكن اي ان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام
عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله • اي التاخير نحو
انت طالق الى شهر ولا ينوي التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر
وعند زفر يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغايات
كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى

ذاك

٦٢

في الخيار عنده • اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار
اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة لان قوله على انه بالخيار
يتناول ما فوقه فقوله الى غد لاسقاط ما وراءه • وكذلك في الاجل
واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله لما ذكرنا
في المرافق • اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان
واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن
ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه في الظرف
والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضي
الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا يقع في
اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوى اخر النهار
يصح ولو قال انت طالق في الدار يطلق حالا الا ان ينوي في
دخولك فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا
نحو انت طالق في دخولك الدار فتصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت
طالق في مشيئة الله تعالى ويقع في علم الله تعالى لانه يراد به المعلوم
اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت
طالق ان علم الله تعالى وذلك لان مشيئة الله تعالى متعلقة
متعلق
ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه بجميع
الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله تعالى لا يراد به التعليق
فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى • اسماء الظروف

او ان انت طالق في الدار

ما يبطل التعليق بالمشيئة
متعارف لا التعليق بالعلم

اسماء الظروف

مع للمقارنة اي فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة

مع واحدة وقبل للتقدم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول

بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق

المذكور اولا فلم يبق محل للآخر • وثنتان لو قال قبلها • اي ويقع

ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة

لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال فالذي وصف بانه قبل

هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال

انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد بالعكس اي لو

قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان

لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة

بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة • وعند

للحضرة فقوله لفلان عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل

على اللزوم وكلمات الشرط ان للشرط فقط فتدخل في امر على خطر

الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم

الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في اخر الحيوة واذا عند الكوفيين

يجي للظرف وللشرط نحو واذا تكاس الحيس يدعي جندب ونحو

واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف

وقد يجي للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كاين او منتظر

لامحالة

لفظا عند الحضرة

كلمات الشرط ان واذا ...

لامحالة • ومتى للظرف خاصة فيقع باذني سكوت في متى لم اطلقك

فانت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فان قال اذا اي اذا قال

اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى • اي كقوله متى لم اطلقك

فانت طالق حتى يقع باذني سكوت • كما في اذا شئت فانه كمتى شئت

لا يتقيد بالمجلس • اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه

كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان

شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد حملا كلمة اذا على

كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق كما الحلم ان اذا

محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي

حنيفة رحمه الله كان اي قوله اذا لم اطلقك فانت طالق عند

ابي حنيفة كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج ابو حنيفة

الى الفرق • والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا

في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمة في انقطاع تعلقه

بالمشية فلا تنقطع بالشك • اي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله

اذا لم اطلقك فانت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل

على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع

بالشك فصار مثل ان وثمة اي في طلقي نفسك اذا شئت لا شك

ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه

بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق

بيان وجه الفرق على قول الامام

فلا يسقط بالشك • وكيف سؤال عن الحال فان استقام • اي السؤال
عن الحال وجواب ان محذوف اي فيهما او يحمل على السؤال عن
الحال • والا بطلت • اي ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل
كلمة كيف • وعتق • في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم
السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر وبطل كيف شئت
واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت وانت
طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا
ومعناها انت حر وانت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد
بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق
كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا
اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام
وتطلق في انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اي كونه رجعيا
او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان
نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية • وهذا لانه لما فوض الكيفية
اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفقت
نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار التنافي اما
نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع
الطلاق فاذا تعارضا سقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي
وعندهما يتعلق الاصل ايضا • اي في انت طالق كيف شئت يتعلق

اصل اي وقوع الطلاق ايضا بمشيتها • فعندهما ما لا يقبل الاشارة
اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله واصله سواء • اظن ان هذا
مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا
للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى بكونه
اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا فعلى هذا نحن لا نقول
ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون
الفرع بل هما سيان في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما
عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق
احدهما بمشيتها تعلق الاخر فصل في الصريح والكناية الصريح
لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها ولاستتارها لا يثبت بها
ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست انا بزان قالوا
وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن
الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة
عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهي البينونة
عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة
تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر
هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق • اعلم ان علماءنا قالوا
بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب
الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات والكنايات

قوله تطلق مجازا خبر قوله
وكنايات الطلاق اي
تطليق مجازا اي بطريق
المجاز ه

عندكم حتى ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه
الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا
بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر
في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو البينونة وهذا بنا
على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علما البيان يثبت
للمدعي وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو
ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال • وبتفسير
علما البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر
لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه
ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لا انه
اريد به الطلاق • يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه • الا في
اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثنا من قوله فتطلق على صفة
البينونة • لانه يحتمل ما يعد من الاقرا فاذا نواه اقتضى الطلاق
ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب يرد عليه ان ذكر المسبب انما يطلق على
السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك وكذا
استبري رحمك يعني هذا الدليل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي
فيحتمل انه امرها باستبرا الرحم لتتزوج زوجا اخر فاذا نوى اقتضى
الطلاق كما مر • وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع

جواب عما يخ

قوله لانه يحتمل اي الاحتمال ه

قوله وكذا استبري اي كذا معنى ذكر ه

به

65

التقسيم الثالث

الظاهر

النص

المفسر

المحكم

به الرجعي ولا تبين لعدم دلالته على البينونة • التقسيم الثالث
في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة
اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد
باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ ايضا
يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ظاهر في الحل والحرمة
نص في التفرقة بينهما • اي بين البيع والربا لانه في جواب الكفار عن
قولهم انما البيع مثل الربوا • وقوله مثنى وثلث ورباع ظاهر في الحل
نص في العدد • لان الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا ورد الامر
بشي مقيد ولا يكون ذلك الشي واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو
بيعوا سوا بسوا • ونظير المفسر قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعين
وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل
شي عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة •
النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي
التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل
للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى
فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شي عليم في ذلك سوا لانهم ان
ارادوا قبوله النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس
في الاية ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل
الكلام او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة

الفرق بين المفسر والمحكم

لايحتمل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يحتمله فلاجل هذا
اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم
فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب
التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله صلى الله عليه
وسلم الجهاد ماض الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة
سد لباب النسخ • والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند
التعارض واذا خفي فان خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه
فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل ولا اصلا فمتشابه
فالخفي كاية السرقة خفيت في النباش والطرار لاختصاصهما
باسم اخر فينظر ان كان الخفا لمزية فيثبت فيه الحكم او لنقصان لا
والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان
غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال
في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق
وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم • فاعتبرنا الوجهين
فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى • حتى وجب غسله في الجنابة
وبالباطن في الصغرى • فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا
اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد
تدل على المبالغة والتكلف لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم او
لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة • فقوله او لاستعارة عطف
عطف على

ما اطلق الحكم الشرعي يحتمل النسخ

الخفي لعارض

المشكل

استعارة بديعية

عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة
لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد انها صفاها صفا
الزجاج وبياضها بياض الفضة • والمجمل كاية الربوا • فان قوله تعالى وحرم
الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع
ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي صلى الله عليه وسلم
الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا
والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه
ونحوها وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب ثم التامل والاستفسار ثم
الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه بالتوقف • اي
حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولي عاملين والمجرور
مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو • على اعتقاد الحقية عندنا على
قراة الوقف الا الله • في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم فبعض العلماء قالوا قرؤا بالوقف على الله وقفا لازما والبعض
قرؤا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين بالمتشابهات
وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا اليق بنظم القران حيث جعل اتباع
المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن ادراكه
حظ الراسخين • وهذا يفهم من قوله امنا به كل من عند ربنا
اي سوا علمنا او لم نعلم ولا يليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى
ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي .

المجمل

المتشابه

على لفظ الجلالة

ما اطلق على لفظ الجلالة هو موقف مذهب علمائنا

الي اتباع المتشابهات الذي صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا
على ذلك المذهب يقولون امنا خبر مبتدا محذوف والحذف
خلاف الاصل • فكما ابتلي من له ضرب جهل بالامعان في التسير •
اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم
ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف • اي عن طلبه وهذا جواب اشكال
وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ
في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات
فنجيب بان الفائدة هي الابتلاء فكما يبتلي الجاهل بالمبالغة في
طلب العلم يبتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب
فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان
والنهي عن التسير وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى • اي هذا
النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء
ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان
هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الي الله تعالى ويفوضه اليه
ويلقي نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم
الله ولا يبقى له في بحر الفنا اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام
الطالبين وقد قيل العجز عن ذلك الادراك ادراك • مسئلة
قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه يبنى على نقل اللغة
والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل •

اي

جواب اشكال

مسئلة

67

اي يكون منقولا عن الموضوع الي معنى اخر • والتخصيص والتقديم •
اوردوا في مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا
اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث • والناسخ
والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات • وهي نقل اللغة والنحو
والتصريف • فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات
وهي من قوله وعدم الاشتراك الي اخره • فلان مبناها على الاستقراء
وهذا باطل • اي ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين • لان بعض اللغات
والنحو والتصريف بلغ حد التواتر • كاللغات المشهورة غاية الشهرة
كرفع الفاعل ونصب المفعول كان ضرب وما على وزنه فعل ماض
وامثال ذلك فكل تركيب مولف من هذه المشهورات قطعي كقوله
تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات
ومن ادعى ان لا شيء من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد انكر
جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض التسفسط والعناد
والعقلا لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة
وايضا قد يعلم بالقراين القطعية ان الاصل هو المراد والا لبطل فائدة
التخاطب وقطعية التواتر اصلا واعلم ان العلما يستعملون
العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم
والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالظاهر
والنص والخبر المشهور مثلا فالاول علم اليقين والثاني علم الطمانينة

واسروا النجوى الا ... تقديره والذين ظلموا اسروا ...

ما يطلق استعمال العلم القطعي في معنيين

تقسيم رابع

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع
له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة
ان لم يسق له وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضا وعلى الحكم في
شي يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة
واعلم ان مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه
الاربع وجب ان نحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول
الذي فهمت من كلامهم في الامثلة التي اوردوها لهذه
الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له

عبارة النص

سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه
المتاخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلاثة

اشارة النص

ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت
بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون
سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا
بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ
وقد قالوا قوله تعالى للفقرا المهاجرين سيق الكلام لايجاب
سهم من الغنيمة للفقرا المهاجرين وفيه اشارة الى زوال
ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم
من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه
فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال

ملكهم

ملكهم عما خلفوه في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقرا هم الذين
لا يملكون شيا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم
بحيث لا يملكون شيا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على
زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء
الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم
عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق
لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع
له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه
احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا
المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه ولما جعلوه اشارة الى
هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتاخر ثابتا بالنظم فالمثال
الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثاني
عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بنفقة
الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب الى الابا الى اخر ما ذكر
في المتن واذا قالت المراة لزوجها نكحت على امراة فطلقها
فقال ارضاها كل امراة لي طالق طلقت كلهن قضا فالمعنى
الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع
له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المراة فتكون عبارة في جزء
الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء

ما يطلق ... وعلى المولود له الاية

قوله وايضا الى جزئه الخ
وبه يعلم ان ثبوت النسب
من الاباء قطعي لا ظني
لان الثابت باشارة النص
كالثابت بعبارته
حكما للزوم ... في
المتن ... غفر له

واحل الله البيع

الاخر ومن طلاق هذه المراة وايضا الى لازم الموضوع له ومن
لازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتاخر وهو التفرقة بينهما
فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى
اللازم الاخر وانما قيدنا اللازم بالمتاخر لانهم سموا دلالة
اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة
الملزوم على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالة
على اللازم غير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة
دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا
مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول لتعالقها اما
المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي اعم بالنسبة الى المعلول
فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة
ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول
فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء

مما يحسن ان يقال

وفي ثمنين

واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ
على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم
في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تقل
لهما اف يدل على حرمة الضرب والضرب شيء يوجد فيه الاذى
والاذى معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق

حد دلالة النص

وهو

وجه الحصر في هذه الاربع ان

وهو الثابت فيه لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان الحكم ان كان عين
الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق
الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء
وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف
اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا
دلالة له اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم
يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ او
الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع
وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من
يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا من نهاية اقدام التحقيق
والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء عن وجوه
هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين
والمتاخرين • كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم
من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب
نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان للاب
ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك • فيقتضي كمال
اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك
الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا • والى انفراده بالانفاق

علي الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والي
ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير • لانه تعالي وجب علي الاب
رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لرضاع
ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة
فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق
• وقوله تعالي وعلي الوارث مثل ذلك اشارة الي ان الورثة
ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الي
المشتق توجب علية الماخذ وكقوله تعالي اطعام عشرة
مساكين فيه اشارة الي ان الاصل فيه هو الاباحة
والتمليك ملحق به وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز الا
بالتمليك كما في الكسوة • لان الاطعام جعل الغير طاعما لا
جعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء
حوايجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في
الكسوة • اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة • لان الكسوة
بالكسر الثوب فوجب ان تصير العين كفارة وذا بتمليك العين
لا الاعارة اذ هي ترد علي المنفعة علي ان الاباحة في الطعام
تتم المقصود • اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة
في الطعام وهي ان ياكلوا علي ملك المبيح تتم المقصود • دون
اعارة الثوب • وهي ان يلبسوا علي ملك المبيح فانه لا يتم المقصود

فان

فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام
بعد الاكل • واما دلالة النص وتسمي فحوي الخطاب فكقوله تعالي
ولا تقل لهما اف يدل علي حرمة الضرب لان المعني المفهوم منه وهو
الاذي • اي المعني الذي يفهم منه ان التافيف حرام لاجله وهو
الاذي • موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت
عليه • اي علي الرجل نصا وعليها • اي علي المراة • دلالة • لان المعني
الذي يفهم من الوقاع موجبا للكفارة هو الجناية علي الصوم
وهي مشتركة بينهما • ولوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب
بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعني الذي يفهم في الوقاع موجبا
للكفارة هو كونه جناية علي الصوم فانه الامساك عن
المفطرات الثلاث فيثبت الحكم فيهما بدا في الان الصبر عنهما اشد
والداعية اكثر فبالحري ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد
عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا فان المعني الذي
يفهم منه فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهي وهذا موجود
في اللواطة بل زيادة • لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه •
اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول
ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء علي وجه لا يتخلق منه
الولد • وفي الشهوة مثله لكنا نقول للزنا اكمل في سفح الماء والشهوة
لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش

اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه
ويشتبه النسب ٭ واما تضييع الما فقاصر ٭ اي ما قال من
تضييع الما في اللواطة فقاصر في الحرمة ٭ لانه قد يحل بالعزل
والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده ٭ اي وجود الزنا ٭
والترجيح بالحرمة غير نافع ٭ اي ترجيح اللواطة على الزنا في الحرمة
غير نافع في وجوب الحد ٭ لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني ٭
اي المعاني المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر وافساد الفراش
واشتباه النسب ٭ لا توجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص
بالمثقل عندهما بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف
يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني
ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف ٭ فان المعنى الذي يفهم موجباً ٭
حال عن الضمير في يفهم ٭ للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس
متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال
سيف نهيك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفي تاج
المصادر حرمت كسي سكستن ٭ الضرب خبر ان بما لا يطيقه البدن
وقال ابو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض البنية ظاهراً
وباطنا فانه حينئذ تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية
التي بها الحياة فتكون اكمل ولوجوب الكفارة عند الشافعي
رحمه الله في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطا

والمعقودة اوجب الشافعي رحمه الله الكفارة في القتل العمد
بدلالة نص ورد في الخطا وهو قوله تعالى ومن قتل مومنا
خطا فتحرير رقبة مومنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة
نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فكفارته الاية ٭ لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود
العذر فاولى ان تجب بدونه واذا وجبت في المعقودة اذا
كذبت فاولى ان تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل لكنا
نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جابراً لما ارتكب
فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها زاجرة
عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر
والاباحة كقتل الخطا والمعقودة فان اليمين مشروعة
والكذب حرام واما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم
العبادة وهي تمحو الصغاير لا الكباير وقال تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات فان قيل ينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل
لانه حرام محض ٭ هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها
دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب
ان لا تجب فيه الكفارة ٭ قلنا فيه شبهة الخطا ٭ اي في
القتل بالمثقل شبهة الخطا بانه ليس بالة القتل ٭ وهي ٭
اي الكفارة ٭ مما يحتاط في اثباته فتجب بشبهة السبب ٭ والسبب

القتل الخطا • فان قيل فيجب فينبغي ان تجب فيها اذا قتل مستامنا
عمدا فان الشبهة قايمة • هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء
فان قتل المستامن فيه شبهة الخطا بسبب المحل فان المستامن
كافر حربي فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه حربيا
او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطا ينبغي ان تجب فيه الكفارة
كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة لشبهة الخطا • قلنا الشبهة
في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه
لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فهو خالص و
الكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت
الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه
يعني شبهة الخطا في قتل المستامن انما هي في محل الفعل
لا في الفعل فان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض
فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من
وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستامن
ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو
الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستامن اما القتل
بالمثقل فان شبهة الخطا فيه من حيث الفعل فاعتبرت
فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت
الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه

وهو

وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة
فيما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من
وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى
ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا
واما الثاني فانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب
والزواجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال
ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل
والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند •
التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القصاص مدرك
رايا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات
ولا يثبت ذا بالقياس • اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود و
القصاص قال النبي صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات
واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها
ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتامل فيها •
واما المقتضي فنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة
صحة العتق • فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي
في الاعتاق • فيثبت • اي البيع • بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ
حتى لا يثبت شروطه • اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل
يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن

ما يحتمل السقوط في الجملة لا يثبت • فقال ابو يوسف رحمه الله •
هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه • لو قال اعتق عبدك عني
بغير شيء انه يصح عن الامر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرط
كما يستغني البيع ثم عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط
والقبول مما يحتمله • اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط
كما في التعاطي لا القبض • اي في الهبة • ولا عموم للمقتضى • اي
ان كان تحت المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده
لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص
في قوله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضا وانما التخصيص الا
في اللفظ فان قيل نقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة •
ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة
تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر
ومجازي محذوف نحو واسئل القرية • فيصير كقوله لا اكل
اكلا ونية التخصيص في لا اكل اكلا صحيحة بالاتفاق • قلنا
المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد
بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي
عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا اكل
عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج
تحت ماهية الاكل • فانه قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية
الاكل

الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه
فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضا
لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد • اي بطريق المنطوق • فان
قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد تصح نيته
والبيت ثابت اقتضا قلنا انما تصح نيته لان المساكنة نوعان
قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه • اي
المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت
الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي
اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسياتي تمامه في هذا
الفصل وقد غيرت ههنا عبارة المتن بالتقديم والتاخير
هكذا • فنوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك
ونوى الثلاث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من
المتكلم انشا امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضا بخلاف
طلقي نفسك فانه يصح نية الثلاث لان معناه افعلي فعل
الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيصير
كالملفوظ كما يراسما الاجناس على ما ياتي فان قيل ثبوت
البينونة في انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه
نية الثلاث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية
احدهما ولا كذلك ״ فانه لا اختلاف الا بالعدد ومما يتصل
״ نية الطلاق

بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضي نحو
واسئل القرية اي اهلها فاثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية
اليه فالمسؤل حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون
كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص • قوله ولذلك اي لما ذكرنا
ان المقتضي لا عموم له قلنا لا يصح نية الثلاث في انت طالق
وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق
بطريق الاقتضا لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل
على اتصاف المراة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق
بطريق الانشا من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر
شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من
المتكلم بطريق الانشا كيف يكون ثابتا بالاقتضا لان
المقتضي في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وههنا
ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته
يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه
نية الثلاث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد
بوضع الشرع هذا اللفظ للانشا ان الشرع اسقط معنى اعتبار
الاخبار بالكلية ووضعه للانشا ابتدا بل الشرع في
جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشا
الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي
والمستقبل

والمستقبل والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق
وهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به في الحال
فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضا ليصح هذا الكلام
فيكون الطلاق ثابتا اقتضا فهذا معنى وضع الشرع للانشاء
واذا كان الطلاق ثابتا اقتضا لا يصح نية الثلاث لانه
لا عموم للمقتضي ولان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز
من حيث ان الثلاث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز
الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق
يدل على الطلاق الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق
الذي هو صفة الرجل ثبتا اقتضا فالذي هو صفة المراة
لا يصح فيه نية الثلاث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد
في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه الذي هو
صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلاث واما الذي هو صفة
الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث ايضا لانه ثابت اقتضا
وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت
طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال
انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية
الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب
الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلاث

وفي قوله انت طالق طلاقا لاشك ان طلاقا هو صفة المراة فينبغي
ان لا يصح فيه نية الثلاث فنقول اذا نوى الثلاث تعين ان المراد
بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا للفعل محذوف تقديره
انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلاثا وقوله انت الطلاق
اذا نوى الثلاث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات
الثلاث واما على الجواب الاول فلا يجي هذا الاشكال اذ لم نقل
ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلاث
بل يجوز ذلك فالطلاق ملفوظ فيصح فيه الثلاث وان
كان صفة للمراة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان
كالملفوظ لكونه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد
بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس
اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة
او اعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي نذكر فيه ان الامر لا يدل
على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي
ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع
والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت
البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلاث في انت طالق
وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر
شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث

فكذلك

فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعي ايضا
فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البينونة
جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة تثبت بطريق
الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة
وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث
او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد محتملي اللفظ صحيحة في المقتضي
وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما
معا فلا بد وان ينوي احدهما لكن لا يصح نية تعدد معين فيه اذ لا
عموم للمقتضي فلا دلالة على الافراد اصلا ولان المقتضي ثابت
ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة
وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في البينونة في النوعين لانه لا يتعين
فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد ان
يصح فيه نيته لاحد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضي كنية
ثلاث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتباري
كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده
بحسب النوع بل تختلف بحسب العدد فقط فلا يمكن ان يقال ان
الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق
لا يمكن رفعه اصلا وقوله ومما يتصل بذلك اي بالمقتضي هو المحذوف
واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضي فلا يعرفون

الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الاخر ويغلطون في كثير من
الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد
العبارة والاشارة والدلالة والاقتضا فيبطل الحصر في الاربعة
المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد
التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف لكنه
ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على
اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام
الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى
اما دلالة اللفظ على لفظ اخر فليس من باب دلالة اللفظ على
المعنى **فصـــل** اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة
وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما يثبت في المنطوق
وشرطه • اي وشرط مفهوم المخالفة عند القايلين به • ان لا تظهر
اولويته • اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق
• ولا مساواته اياه • اي مساوات المسكوت عنه المنطوق في الحكم
الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت
الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذي ورد في المنطوق او بقياس
عليه • ولا يخرج • اي المنطوق • مخرج العادة نحو وربايبكم اللاتي
في حجوركم • حرم الربايب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن
في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يثبت بانتفا الحرمة لانه

انما

انما وصف الربايب بكونهم في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة
فان العادة جرت بكون الربايب في حجورهم فح لا يدل على نفي الحكم عما عداه
ولا يكون اي المنطوق • لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة
في الابل السايمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة
ان في الابل السايمة زكوة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب
الزكاة عند عدم السوم • او علم المتكلم • بالجر عطف على قول السؤال
• بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص • كما اذا علم ان السامع لا يعلم
بوجوب الزكاة في الابل السايمة فقال بناء على هذا ان في الابل
السايمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين
شرايط مفهوم المخالفة شرع في بيان اقسامه فقال • منه اي من
مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي • ان تخصيص الشيء باسمه • سوا
كان اسم جنس او اسم علم • يدل على نفي الحكم عما عداه • اي عما عدا ذلك الشيء
• عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الما من الما
اي الغسل من المني • عدم وجوب الغسل بالاكسال • وهو ان يفتر الذكر
قبل الانزال • وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله
وزيد موجود ونحوهما • اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله
محمد رسول الله اذ يلزم ح ان لا يكون غير محمد عليه السلام رسولا وهو كفر
ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ ان لا يكون غير زيد موجودا
• ولاجماع العلما على جواز التعليل • فان الاجماع على جواز التعليل والقياس

دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس
هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة
للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه • قالوا فلولا ذلك •
اي عدم وجوب الغسل بالاكسال • من اللام وهي للاستغراق
عن ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة • جواب اشكال وهو ان
يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل
في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء
فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين
دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال •
وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو
السفر • ومنه • اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي • تخصيص
الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي • او نقول تخصيص
الشيء مبتدا وهذه خبره وقوله يدل خبر مبتدا محذوف اي وهو
الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف
والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من
فتياتكم المومنات خص الحل بالفتيات المومنات فيلزم عندهم
عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المومنات • للعرف فان في
قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الوهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه
العقلاء • والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل

وغير

وغير الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه
العقلاء نعم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير
• ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره
ترجيحا من غير مرجح • لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم
فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من
غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة
الخ • ولان مثل هذا الكلام يدل عليه مثل هذا الوصف نحو
في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل
لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر • اعلم ان القائلين بمفهوم
المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما
عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم
المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فتحصل موجبات
التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا
يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول
ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات • نحو الجسم
الطويل العريض العميق متحيز • فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد
ومع ذلك لا يراد به نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه
يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا
وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه

تعريفا للجنس واشارة الى ان علة الخبر هذا الوصف • او
كالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد بالوصف
نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة غير متحققة وقوله
وكالمدح عطف على قوله نحو الجنس اي موجبات التخصيص لا تنحصر
فيما ذكر نحو الجنس الى اخره ونحو المدح والذم فان موجبات
التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا • او التاكيد
نحو امس الدابر لا يعود او غيره • اي غير التاكيد نحو وما من دابة
في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم
عما عداه • فقوله وما من دابة في الارض وصف للدابة بكونها
في الارض ولا يراد نفي الحكم بذلك الوصف لان الدابة لا تكون
الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة
وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم
ان موجبات التخصيص وفوائده المراد ليس دابة مخصوصة
بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص
وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات
التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من
استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف
الانسان بالطول فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم
الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله
عليه

عليه السلام لكلمة واحدة الف فائدة يعجز عن ادراكها افهام
العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع لان
المرجح لا ينحصر فيما ذكر • ولانا نقضي درجاته • اي الوصف
اي تكون علة وهي لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى
جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام • ونحن نقول ايضا
بعدم الحكم • اي عند عدم الوصف • لكن بناء على عدم العلة •
فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا • لا انه علة
لعدمه • اي لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم
الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا
لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام
ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم تكن علوفة
كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء
على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا
من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير
رقبة مؤمنة هل يصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل
الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد • ونظيره قوله
تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية
عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة • فان العادة
ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون

بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه ومما مسئلتا
الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلاثة
في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخرين
لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله ولا يلزم
والمعنى ان كونه نفيا للاخرين ليس لاجل ان التخصيص
دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة
بيان فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد
منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا انهما ليسا منه
وانما انتفى نسب الاخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما
ولم توجد لا لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى
لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة الجميع لا يقال
لا حاجة الى البيان فانهما صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب
الاخرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر
قبل ولادة الاخرين اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا
متاخرة عن ولادة الاخرين فلا يكون الاخيران ولدي ام ولد
بل هما ولدا الامة فيحتاج ثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم
اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل الشهادة
عندهما فهذا اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان
التخصيص دال على ما قلنا اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا

الحلام

الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء
على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم
لما ذكرنا لا حاجة اليه جاء شبهة ولهذا ترد الشهادة ونحن لا ننفي
الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف اي لا ننفي كونه
شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة
ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اي
السكوت عن الارض الغير المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة
لان ذكر المكان غير واجب ومع هذا اي ذكر المكان المذكور يحتمل
للاحتراز عند المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال
تلك الارض فارادوا ان ينفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده
فيها لاحد لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما ساير الاراضي
فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة
دون ساير الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط
يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه الله عملا بشرطيته
فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به
اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا
العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص
بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر هنا ايضا لان
الشرط يقال لامر خارجي يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء
ج

وقد يقال المعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف
والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني • اي ينتفي
المشروط عند انتفا الشرط بالمعني الاول كالوضوء شرط لصحة
الصلاة فانه ينتفي صحة الصلاة عند انتفا الوضوء وليس
المراد ان انتفا المشروط عند انتفا الشرط بهذا المعنى حكم
شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي
لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة
واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفا
المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت
الدار فانت طالق فعند انتفا الدخول • يمكن ان يقع الطلاق •
بسبب اخر فقوله تعالى فمن لم يستطع منكم الاية توجب عدم
جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا • قال
الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات
فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات علق جواز نكاح الامة
بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة
ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه
الاية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا
لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك
الاية فيثبت الجواز بتلك الاية • وهذا بناء • اي هذا الخلاف

مبني • على ان الشافعي رحمه الله اعتبر المشروط بدون الشرط فانه
يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده • اي الحكم • بتقدير
معين واعدمه • اي الحكم على غيره فيكون له • اي للتعليق تاثير
في العدم • اي عدم الحكم • ونحن نعتبره معه • اي نعتبر المشروط
مع الشرط • فان الشرط والجزا كلام واحد اوجب الحكم على تقدير
وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثلا انت في انت
طالق • اي المشروط وهو انت طالق في قولنا انت طالق
ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت
في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزا كلام واحد
فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم • فعلى هذا • اي
على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن
اعتبرنا المشروط مع الشرط • المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار
فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان
وجود الشرط • على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب الحكم
على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم
على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير
التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية • فابطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك • هذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد
سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق

والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رحمه الله فاذا علق
الطلاق او العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب
فبطل التعليق • وجوز تعجيل النذر المعلق • فان التعجيل
بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل
الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر
المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل • وكفارة اليمين
اذا كانت مالية • فان الشافعي رحمه الله يجوز تعجيل كفارة
المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على
هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت
وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث • فان المالي يحتمل الفصل
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال
في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني • ففي الكفارة
المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في
الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة
واما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي المالي لما
ثبت نفس الوجوب باليمين بناء على السبب افاد صحة الاداء
وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء اما قوله فلا ينفك احدهما
عن الاخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية لا ينفك نفس
الوجوب عن وجوب الاداء • وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود

الشرط

الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك
على ما مهدنا من الاصل • وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون
موجبا للوقوع كما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في قولنا انت طالق
فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط • فيختلف
الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف تكون
سببا للكفارة بل سببها الحنث • لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف
الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك
لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر
والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق
والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب
للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة
لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث ولا
تكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب لها • وفرق
بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى
وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية • وتبين الفرق اي على
مذهبنا • بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على
الحكم اما الاجل فظاهر • فانه داخل على الثمن لا على البيع • فاما
خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف
القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما

الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر • اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه
يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فاذا كان داخلا
على السبب لكونه داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط
اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط
والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب
ولا مانع من دخوله على السبب هنا فيدخل عليه بخلاف البيع

الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي

• اي افادة اللفظ الحكم
الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما • اللفظ المقيد اما خبر
ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن
العوارض ككونه خبر مخبر صادق • او انشاء ان لم يحتمل • واخبار
الشرع • كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن • اكد اي من
الانشاء • لانه ادل على الوجوب • اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر
مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في
الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم
ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ
الاخبار مجازا • واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي
فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر
حقيقة في هذا القول اتفاقا ومجاز عن الفعل عند الجمهور وعند
البعض حقيقة فيهما يدل على انه • اي الامر للايجاب • تدل على ايجاب فعل

الرسول

الرسول صلى الله عليه وسلم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب
احتجوا على الاصل • ومن ان الامر حقيقة في الفعل • بقوله
تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع • ومن ان فعله
صلى الله عليه وسلم للايجاب • بقوله عليه السلام صلوا كما
رايتموني اصلي قلت ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف
الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه • اي نفي الامر
اي يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر ومن هذا الدليل
ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو
مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس
حقيقة في الفعل الذي هو بمعنى الشان • وتسميته امرا مجاز اذ
الفعل يجب به • قوله اذ الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز
بين الفعل والامر • سلمنا انه حقيقة • اي في الفعل • لكن
الدلايل تدل على ان القول للايجاب لا في الفعل • اي الدلايل
التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي للايجاب
لا الفعلي فان تلك الدلايل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعلي وسياتي
واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره
ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا
الى الرسول صلى الله عليه وسلم فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل

لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة
الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان
المراد الفعل ونحن في صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلايل الدالة
على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب • واللفظ كاف
اي الامر القولي كاف • للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف
الاصل وايجاب فعله صلى الله عليه وسلم استفيد من قوله صلوا
على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعله
وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان
مختلفة وهي ستة عشر آ الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلاة ب
الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ج كقوله صلى الله عليه وسلم كل
مما يليك د الارشاد كقوله تعالى فاستشهدوا وآه الاباحة نحو
كلوا و التهديد نحو اعملوا ما شئتم ز الامتنان نحو كلوا مما رزقكم
الله ح الاكرام نحو ادخلوها بسلام ط نحو فاتوا بسورة ي التسخير
نحو كونوا قردة يا الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم يب
التسوية نحو قوله تعالى اصبروا او لا تصبروا يج الدعا نحو
الله اغفر لي يد نحو التمني نحو الا ايها الليل الا انجلي يه نحو القوا
ما انتم ملقون يو التكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف
هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان • وهي التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا
الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه
نحو

نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة
ولا تعتدوا والارشاد لا تسئلوا عن اشيا والشفقة نحو النهي عن
اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد • ولان النهي امر بالانتها
عطف على قوله لاستعماله في معان • فلا ينبغي الفرق بين قولك افعل
ولا تفعل • لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب
الترك ثابت بديهة • وهذا الاحتمال يبطل الحقايق • يمكن ان يراد
به حقايق الاشيا فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون
زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص اخر وهو عين
مذهب السوفسطائية النافية حقايق الاشيا ويمكن ان يراد
حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من
نسخ وخصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات
مع عدم القرينة بطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها
• وايضا لم يرع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك
خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى والندب
عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب
عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره • ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف
اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف
لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ لا يترتب على ترك غير الواجب

حوف الفتنة او العذاب • وان تكون بهم الخيرة • قال الله تعالى
وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله ان تكون لهم
الخيرة والقضا قالله اعلم بمعنى الحكم واما اسصدر من غير
لفظ اوحالا وتمييز ولا يمكن ان يكون المراد من القضا ما هو
المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين لان
عطف الرسول على الله يمنع ذلك ولا ايراد القضا الذي يذكر
في جنب القدر بمعنى ذلك فتعين ان يكون المراد الحكم والمراد
من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد
فعل القاضي او فعل المقضي عليه والاول لا يليق لان الله
تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي
عليه فالمراد اذا قضى بامره والاصل عدم تقدير البا وايضا
يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون لهم الخيرة والحكم بفعل مطلقا
لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه
وان اوجب اي الحكم ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا
لا الفعل • ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك • فالذم على تركه
يوجب الوجوب • انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
وهذ الحقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد • ذهب الشيخ الامام
ابو منصور رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد
التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى انه حقيقة الكلام

مرادة

مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشيا ان تكون
بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف
والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما
على المذهب الثاني فظاهر واما على المذهب الاول فلانه جعل الامر
قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب
وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح
هذا التمثيل • فيكون الوجود مرادا بهذا الامر • اي اراد الله تعالى انه
كلما وجد الامر يوجد المامور به • فكذا في كل امر من الله تعالى
لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل • اي يكون الوجود مرادا في كل امر
من الله تعالى لان كل امر معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله
صل اي كن فاعلا للصلاة وزك اي كن فاعلا للزكوة فيثبت ان كل
امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل • الا ان هذا اي
كون الوجود مرادا من كل امر • بعيد لا لانا لو قلنا فلم يثبت الوجود ونثبت
الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص • كقوله تعالى
افعصيت امري وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف
فان كل من يريد الفعل طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ •
مسئلة • وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في فاصطادوا
وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما
في فاصطادوا قلنا يثبت ذلك بالقرينة • اي الندب والاباحة

في الاثنين ثبتا بالقرينة فان الابتغا والاصطياد انما امر بهما
لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة
لهم مضرة بان يجب عليهم • مسئلة واذا اريد به الاباحة •
او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق
اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه • اعلم
ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة
او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع
له وقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند
الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد فخر الاسلام
هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج
عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا
بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله
في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في
التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز
لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزؤه او معنى خارجا عنه
وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له
على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء
عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام
فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او
الندب

الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة
ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجازة وصفا بينا مشتركا
بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان
الشجاع والاصح الثاني • وهو اطلاق اسم الكل على الجزء • لانا
سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز
الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك
لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد
من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان
الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك
بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء اخر للوجوب
فيثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي
يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا
معنى قوله • لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزء مما الاعلى
جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا لعدم الدليل على حرمة
الترك التي هي جزء اخر للوجوب • وهذا بحث دقيق ما مسه الا
خاطري • هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا
استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب
او الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الجزء
على الكل والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فلم يوجد • اي

اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة
بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون
اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل
الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على
مذهب الشافعي رحمه الله فالامر هل يكون مجازا ام لا فنقول
لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه
اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا
تكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت الحيوان الناطق
فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزا وليس بمجاز بل انما يكون
مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق
فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رحمه الله لانه على مذهبنا
اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما
ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب
فانه لم يبق القطع مباحا ولا مستحبا فصل الامر المطلق
عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب
منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل
في الحج سال اقرع بن حابس في الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان
الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بساير العبادات وعند
الشافعي رحمه الله يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات

فيخص

فيخص على احتمال العموم وعند علمائنا رحمهم الله لا يحتمل التكرار
الا ان يكون متعلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم لتجدد السبب
لا لمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما اصلا لان المصدر
فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه
واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض
اي لا يقع على العدد المحض فقوله طلقي نفسك يوجب الثلاث على الاول
ويحتمل الاثنين والثلاث عند الشافعي رحمه الله وعندنا يقع على
الواحد ويصح نية الثلاث لا الاثنين لان الثلاث مجموع افراد
الطلاق فيكون واحدا اعتبارا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين
عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة
بيانا لثمرة الاختلافات ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين
من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه
المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ففي ذلك المذهب
ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلنا ينبغي لانه لا رواية عن هؤلا
في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا
كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم ولذا قال
وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على
المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به

كل الافراد اجماعا فمراد الواحد فلم يدل على البار **فصل**
الاتيان بالمامور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر
وقضا اي تسليم مثل الواجب • وقلنا في الاول الثابت لتشمل
النفل • ويطلق كل منهما على الاخر مجازا والقضا يجب بسبب جديد
عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت
لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب
الادا لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل
من عنده يصرفه الى ما عليه ثم فات الا شرف الوقت وقد
فات غير مضمون الا بالاثم ان كان عمدا لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالاية والحديث على
ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك •
واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول يثبت في غيرهما
كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام
ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف
الوقت ساقط لا للايجاب ابتدا • جواب سؤال مقدر وهو ان
القضا انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون واجبا
بسبب

بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الادا فقال في جوابه وما
ذكرنا من النص الخ وايضا لا يرد قضا الاعتكاف والمنذورات
قياسا لان القياس مظهر لا مثبت • فان قيل فعلى هذا الاصل •
وجب ان القضا يجب بما اوجب الادا قضا الاعتكاف المنذور
في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان اخر • اي اذا نذر الاعتكاف
في رمضان ولم يعتكف الى رمضان اخر ينبغي ان يجوز قضا الاعتكاف
في رمضان اخر لان القضا انما يجب بما اوجب الادا والادا قد
اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما
مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضا في رمضان اخر • قلنا
القضا هنا يجب بما اوجب الادا • اي النذر وهو يقتضي صوما
مخصوصا بالاعتكاف لكنه • اي الصوم المخصوص بالاعتكاف
سقط برمضان الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات هذا
اي عارض شرف الوقت • بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد
يستوي فيه الحياة والممات • وهو من شوال الى رمضان الاخر
عاد الى الاصل موجبا للصوم مقصودا • اي لصوم مخصوص بالاعتكاف
فوجوب القضا مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع
شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم
المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد فخر الاسلام
بقوله فكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط

في قوله فسقط ما يثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل
ان جواب القضاء مع سقوطه زيادة تثبت بشرف الوقت احوط
من الوجه الاخر ومع ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف
الوقت كما ان الاداء اوجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط
شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب
رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت
بشرف الوقت الخ فمعناه ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب
نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام ساير
الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى
رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من
امكان الموت قبل رمضان اخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان
المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود
بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته
فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة
بشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو
عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت في النذر
بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان
المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن
وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب

صوم

صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة شرف هو الوقت
الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة
الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول الامام
فخر الاسلام ره قد فسر في بعض الحواشي الوجهين بغير ما فسرت
لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل
الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهم
والحمد لله ملهم الصواب • قال والاداء اما كامل وهو ان يوديه
بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد
والمسبوق منفردا وشبيه بالقضا كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار
الوقت قضا لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله وكانه
خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم
سبقه الحدث ثم اقام • اما بدخول مصره ليتوضا واما بنية
الاقامة في غير مصره • وقد فرغ امامه يصلي ركعتين باعتبار
انه قضا والقضا لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر • وان
لم يفرغ اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر
في الوقت ثم سبق المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء ونوى
الاقامة والامام لم يفرغ • يتم اربعا • لان الاقامة اعترضت
على الاداء فصار فرضه اربعا • او كان هو المسافر مسبوقا • اي
كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا

اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى
المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت
على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت
باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا
لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع
الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم
يؤد مع الامام قاضيا • او تكلم • اي تكلم اللاحق • بعد فراغ الامام
او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه ادا • فيتغير بالاقامة • لان
عليه الاستيناف فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية
الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا • ولهذا لا يقرا اللاحق
ولا يسجد للسهو • اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرا
ولا يسجد للسهو اي اذا سهى في القدر الذي لم يصل مع الامام
لا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سهى لا يسجد للسهو • بخلاف المسبوق
فانه منفرد فيما سبق فيقرا ويسجد للسهو • واما القضاء فاما
بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية
للصوم وثواب النفقة للحج فكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى
الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق
فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل
فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية

ودون

ودون الجهر وقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة •
مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف
باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة
الجودة • اي لا يقضى لان ابطال الاصل الخ • اذا ادى الزيوف في
الزكاة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا • اي على الصوم
هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص
وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فات الصلوة للشيخ الفاني
والنص ولا في الصوم في هذا الحكم لا يدرى بالقياس فينبغي ان لا
يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة
في غير هذه الايام ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها
هل هو مثل لقربة الاراقة ام لا • والتصدق بالعين او بالقيمة
في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا
فيكون اتيا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول • فانه يحتمل ان تكون
الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان يكون اتيا
بالمندوب ومحمد رحمه الله قال في هذا الموضع نرجو القبول • وفي
الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل
الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم يعمل
بهذا التعليل المظنون • وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق
بالعين • في الوقت • حتى لم يقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز

في معرض النص وعلمنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا يرجع
الي قوله وعلمنا به بعد الوقت • اذا جا العام الثاني لم ينتقل الي
الاضحية لانه لما اخذ الحكم جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل
بالشك واما قضا نشبه الادا • عطف علي قوله واما بمثل
غير معقول • كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه
اي كبر تكبيرات الزوايد • فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات
العيد قضا اذ ليس لها مثل قربة لكن المركوع يشبه بالقيام
فيكون شبيها بالادا وحقوق العباد ايضا تنقسم الي هذا الوجه
فالادا الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع فالصرف والسلم
• لما عقد الصرف والسلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة
فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضا اذ العين
غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون
استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام • و
الناقص كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما
بان كان حاملا او مريضا • حتي اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هذا عيب ومعه لا يمنع تمام التسليم
كادا الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتي لو هلك عنده بطل حقه
اصلا لما مر والادا الذي يشبه القضا كما اذا امهرا اباها فاستحق
صورة المسئلتان يكون ابو المراة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل
علي

علي ان المهر ابوها فاستحق • حتي وجب قيمته • للمراة علي الزوج • ولم يقض
لها القاضي حتي ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها ادا • اي تسليم الزوج
اباها اليها ادا • فلا يملك منعه • اي اذا طلبت المراة من الزوج ان
يسلم اليها اباها لا يملك الزوج ان يمنعه منها • ومن حيث ان تبدل
الملك يوجب تبدل العين قضا • روي ان رسول الله صلي الله عليه
وسلم دخل علي بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال
عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق
به علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا
هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين
واحد ولان حكم الشرع علي الشي بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك العين
الشي من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتي لو كان حكم الشرع
يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه
ونجس بعينه اما اذا كان تعلق حكم الشرع لهذا الذات من حيث
الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد زاد بالعين
هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع
هذا المجموع • فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه
وبيعه قبله • اي بيع العبد قبل تسليمه اليها • وان كان قضي القاضي
القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الادا القاصر
ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا فعند الشافعي لا يبرا عن الضمان

لانه مامور بالاداء لا بالتعزير ورب ما ياكل الانسان في موضع الاباحة
فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور
فتتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة
لغو • وهو ان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله
والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر
كالقيمة اذا انقطع المثل ولا مثل له لان الحق في الصورة قد
فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل ففي
قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل
وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا تقطع لانه انما يقتص
بالقطع اذا بين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب
القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص
اذ القتل تم موجب القطع والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع
في محله فصار كما اذا قتله بضربات • قلنا هذا من حيث المعنى
اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتحدا فيتحد موجبهما
انما هو من حيث المعنى • اما من حيث الصورة في اجزاء الفعل فلا
لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد
ما هو جزاء الفعل وهو القصاص • وانما يدخل في جزاء المحل • اي
انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل • كما يدخل ارش
الموضحة في دية الشعر • وهذا لان الدية جزاء المحل • والقتل قد يمحو

اثر

91

اثر القطع كما يتم • قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل
القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع
وانما لا يجب • اي القصاص جواب قوله فصار كما اذا قتله بضربات
بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها • واذا انقطع المثل يجب القيمة
يوم الخصومة لانه حينئذ يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء •
اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف
يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع • والقضاء بمثل غير معقول
كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول
صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي • فان عنده ولي
الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية • وانما شرع • اي المال
عند عدم احتماله • اي القصاص • منة على القاتل بان سلم نفسه
وعلى القتيل بان لم يهدر دمه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى
الا بنص • وقد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالان يذكرها
في حقوق العباد ليفرع عليها فروعها • فلا نضمن المنافع بالمال
المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تتقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء
ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها • اي اذا لم تكن
المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع • قلنا
باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقوم • اي
المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح • لان ابتغاء

البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال
الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز اي ابتغا البضع بمنفعة
الاجارة فتكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما
فتكون في نفسها كذلك اي لما كانت المنافع في العقد متقومة
كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد
متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليها هذا دليل اخر
على قوله فتكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه
كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن
العقد وان كانت متقومة حال الدخول في العقد مع انها غير
متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو
عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد
ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها
متقومة قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى هذا منع لقوله
انما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد
متقوما بالرضى بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز
فلا يقاس عليه يشتمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع
في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون
المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في
العقد لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس
وهذا

وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله وللفارق ايضا وهو
الرضى دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له اثرا في ايجاب
المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا
قضى القاضي به ثم رجعا هذا تفريع اخر على قوله وما لا يعقل له مثل
لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص
فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غير
ولي القتيل اذا قتل القاتل اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل
القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا على ولي القتيل شيئا الا
استيفا القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضا التسبيب بالاداء
كالقيمة اذا امهر عبدا غير معين فانها قضا حقيقة لكن لما كان
الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عن اداء الاصل وهو
تسليم العبد فيخير بينه وبين القيمة فايهما ادى تقبل المراة على
القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة
فصارت اصلا من وجه فقضا وهنا شبيه الاداء فصل لا بد
للمامور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسايل الاصول
ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة
الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها
افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق
فيها على الحق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع

عليها الاحوال عباده وها انا بمعزل من ذلك لكن اوردت مع
العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده
اعلم ان العلما قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة
معان الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له والثاني كونه
صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا
والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالحسن والقبح
بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد
اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط
هذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل
صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان
فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع
ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه عنده
لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره
لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن
والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا
به ومنهيا عنه فلهذا قال • فالحسن عند الاشعري ما امر به •
سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب • والقبح ما نهي عنه
سواء كان النهي للتحريم او الكراهة • وعند المعتزلة ما يحمد على فعله
سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن • وما يذم على فعله

هذا

هذا تفسير القبيح • وبالتفسير الاخر ما للقادر العالم بحاله
ان يفعله • احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا
تفسير اخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين
فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير
الثاني يتناول المباح ايضا • وما ليس له ذلك • اي القبيح ما ليس
للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان
لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن
المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما
• فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي • لما ذكر ان هذا الحكم
مبني عنده على اصلين اورد منع على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين
اما الاول فقوله • لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له والا يلزم
قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر • اي ضعف هذا الدليل ظاهر
لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه
فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة وان عنى ان قيام العرض
بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا لكون هذا
الفعل حسنا شرعا او قبيحا شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم
عرضا اخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا
المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة
له اذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به وان عنى معنى اخر فلا بد من بيانه

لنتكلم عليه واما الثاني فقوله • ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن
من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح
كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما
ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل
فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا
تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان
لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم
التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان فنتكلم في ذلك الاختيار
انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان
كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا
وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من
غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود
المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل
فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة
وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب
حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد
امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح
لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا لنتكلم في ذلك
الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل
باطل

باطل فيثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح
اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلما اعتقدوا هذا الدليل يقينيا
والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا
يمكن ان يقال انه بين وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه
وانا اسمعك ما سنح بخاطري فيه وهذا مبني على اربع مقدمات
المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع للمصدر بازائه
ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد
قامت الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي
جزء يعرض من اجزا المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها
ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج
اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان
لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا
يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدا في الامور الواقعة
في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا
واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة
على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على
مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في
الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده
على موجد و٢ لا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف

عليه وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده فكل ممكن لا يلزم
من فرض وقوع عدمه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك
الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد
تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه في حال العدم
ان توقف على شيء لم تكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وان
لم يتوقف على شيء اخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى
رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل
الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء اخر محال
ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه
مع هذه الجملة يلزم ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه
يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء في الزمان
الذي وجد ان وجد بايجاد شيء اخر اياه يكون الايجاد من جملة ما
يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد
شيء اخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من
شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية
متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها
على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على
تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده ولعلم
ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق
باطل

باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود
الشيء حال عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة
الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان
الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود
اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتنافيين
مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الاخر في التعقل ومقدما من حيث
ان الاخر يحتاج اليه فايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد
المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب
عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب
عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة
كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب
عنده وجود زيد الحادث لا يكون بتمامها قديما لان القديم ان
اوجده في وقت معين فحدوثه في وقت معين يتوقف
على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما
وان اوجده لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان
من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فحينئذ ان لم يدخل في تلك
الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة
فهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب
واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة للموجود وايضا وجود

زيد يتوقف علي وجود اجزائه الموجودة واما موجودات مع معد ومعاند
وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي ان كلما وجد جميع
الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف علي
عدم شي اخر اذ لو توقف علي عدم عمرو مثلا لتوقف علي عدمه
الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم
قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال
جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان
يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير
معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا
الي الواجب فلا ينتفي الموجود الاخر ومنها قلنا صادر عن الواجب
الا بانتفا الواجب فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن وجود زيد
لتوقفه علي عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون
لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو
الوجود و نفرض وجود بكر فعدم عمرو موقوف علي وجود بكر
وقد فرضنا وجود زيد متوقفا علي عدم عمرو فيلزم توقف وجود
زيد علي وجود بكر علي تقدير وجود جميع الموجودات الذي يفتقر
اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما
عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شي من تلك الموجودات
ثم هكذا ثم هكذا الي الواجب فيثبت علي تقدير افتقار وجود كل
ممكن

ممكن الي شي يجب ذلك الممكن عنده دخولها ليس بوجود ولا معدوم
في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر
علي ذلك التقدير لانه تراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي
يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التاويل
صحيح لا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الي اخره
فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في
العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات
فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود
يجب بواسطة الموجودات المستندة الي الواجب فلا يصح قوله
وهلم جرا الي الواجب وان فسر بما لا يندرج في الموجود الاضافيات
بل في المعدوم فلا نسلم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود
شي فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها
لا يمكن ان يكون بوجود شي فثبت توقف الموجودات الحادثة علي امور
لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الي
الواجب بطريق الايجاب لانه ح يلزم المحالات المذكورة من قدم
الحادث وانتفا الواجب فلا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة
استغناؤها من الواجب لا شك انها مفتقرة الي الواجب بلا واسطة
او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا علي سبيل الوجوب
وح اما ان تجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل او يكون اضافة

للاضافة على الاولى واما ان لا تجب و الظاهر ان الحق
فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل
ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة الى الحالة المذكورة
تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح
الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك
الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجب
تخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار
ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود
بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن
بلا موجد وهو محال كما في المقدمة الثانية المقدمة الرابعة
ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح
احد المتساويين او المرجوح وقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا
او يكون للراجح فقط او للمساوي او المرجوح والاول باطل لانه
لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان
الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي
الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير
النهاية فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح ولان كل ممكن
معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى
علة العدم ومساويا بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح

او المساوي

صفحه

او المساوي على ان الارادة شانها على ان يرجح الفاعل بها احد
المتساويين او المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان
الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا واما
يمتنع رجحان المرجوح والمساوي ما داما كذلك فاذا رجح الفاعل
لم يبقيا كذلك ولعلم ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح المختار
احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى
طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها
لانسد باب العلم بالصانع ومعناه الرجحان بلا مرجح باطل لا يبطل
بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول
القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد
طرفي الممكن بلا مرجح محال يعني ان وجوده بلا موجد محال مع انه
يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان
نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا
بد من الاول قطعا للتسلسل على تقدير تسليم تلك القضية
وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد
وايضا انما اوردوا المثال لسند المنع فعليكم البرهان على الرجحان
في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا
باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق ما في نفس الامر كاف في الافعال
الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وهذا باطل ايضا

اذ نفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع
اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات
فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم
الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا
ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال
سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط
لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات
الاربع فقوله يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة
التي تكون للمتحرك في اي جزء من اجزاء المسافة فعلى تقدير
القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك
الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير
لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط
وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا
اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل
على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم حينئذ توقف
الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة
تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو
اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين
الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين فان

اراد

اراد بالفعل الايقاع فيجيء ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا
هو ابطال دليل الجبر فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو
التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل
العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا
لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين
ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود
الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب
وان لم يكونا صادرين منا لا تكون الارادة الا مجرد شوق فيجب
ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها
كحركة نبضنا على نسق تشتهي ان يكون عليه لكنا نفرق بينهما
ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات
بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب
بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في التروك
بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا قد نفعل بداعية
وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من
غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا
الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق
العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوي

الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله
وكنا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبيا عليهم السلام
والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذي فلم يقدروا
على ذلك مع سلامة الالات وتوفر الدواعي والارادات
مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان
المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته
اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه
العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد
الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي
عصبة يجب تمديدها لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور
لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما
يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود
الحالة المذكورة الذي جرى عادته تع انا متى قصدنا الحركة الاختيارية
قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه
الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد
مخلوق الله تعالى بمعنى انه تع خلق قدرة يصرفها العبد الى
كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد وهو
القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على
سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لان الله تع
خلق

خلق هذا القدر مقصودا لان هذا بنا في خلق القدرة فتحصل
الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال
قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تاثيرا
في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام
بل هو جزء المؤثر برهان اخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب
وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع
لغيره كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود
امر فكذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج
من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم
العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي
بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك
الامر او لبقايه فالعلة التامة ان كانت موجودات كانت محضة
تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تع فلا يقدر العبد على اعدامها
وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم
هو الوجود فيكون بتوسط الوجود وجود امر وقد مر امتناعه
وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود
ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب تعالى اذ ح يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء
الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد

فيهما اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالهما فالامر الاضافي
الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا
وقد قال مشايخنا رحمهم الله ما يقع به المقدور مع صحة انفراد
القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد
القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله تعالى قسمان الاول
ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات
التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن
لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء
كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته
فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا
اخر لكن في الحقيقة للجموع تفسير واحد فالخلق امر اضافي
يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر
بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور
في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك
الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو
كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات
ككونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب لا على
الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة
والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما واما الاتصاف به بارادته

وقصده

وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو يوجب الاتصاف والقصد
اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله
تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا ينفون عن العبد
قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون
ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما
يختلف بقدرته النسب والاضافيات فقط كتعيين احد المتساويين
وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله
التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة
الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن
والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي
كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات
الفعل او صفة من صفاته لحوق المدح او الذم بكل من اتصف به
سواء كان اتصافه اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا يرى ان
الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس
باختياره على ان الاشعري يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال
والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم
وان اصحاب الكمالات محمودون واصحاب النقايص مذمومون
بنقايصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما
يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما

يعني انهما لا يوجد في الفعل شي يثاب الفاعل او يعاقب لاجله
فنقول ان عني انه لا يجب على الله تعالى الاثابة والعقاب
لاجله فنحن نساعد في هذا وان عني انه لا يكون في معرض
ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب
اجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من
علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار
قادر على كل شي وعلم انه غريق نعم الله في كل لمحة ولحظة
ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه
في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
فلم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في
معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته ولجاجته
وسخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورايه حيث لم
يعلم بالسر الذي في ورايه عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية
واهدانا هدايا الهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا
الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين
المعتزلة • وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال
العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان
عقلا ايضا • اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب
لاجله او يذم فاعله ويعاقب لاجله او يكون للفعل صفة يحمد

فاعل

فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا
لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا • لان وجوب تصديق النبي ان
توقف على الشرع يلزم الدور • واعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور
مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع
تصديق شي من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان
يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون وجوب
تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق
الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي صلى الله عليه وسلم فاول
الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقول النبي
~~صلى الله عليه وسلم فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب~~
تصديقه بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان تصديق الاخبار الاول
واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق
الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور
او بقول اخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين
الاول وهو كون وجوب تصديق شي من اخباراته عقليا فقوله
والا • اي وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا
عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا
والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن

العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره انه اما واجب عقلا الخ هذا
الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا فقوله • وايضا وجوب تصديق
النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فان ثبت شرعا
يلزم الدور وان ثبت عقلا يلزم قبحها عقلا • هذا يدل
على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الاخر التزاما لانه اذا
كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء
حراما عقلا يكون تركه واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا •
ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم
بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا •
لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف
بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا
وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق
بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى
فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه
حراما على الله تعالى فالحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن
والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب
يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى
بشيء بذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو
متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق
افعال

افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل
قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها
وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر
ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن
والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر
الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم
الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته
موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى
عليه العقل على الدعوى مولد للعلم به بل بجري عادته انه خلق
بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات
المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات
وترتيب الموجودات ليس بايجاد • والمأمور به في صفة الحسن نوعان
حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره • لما ثبت ان الحسن
والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد تعقل الامر والنهي
بل انما يحسن الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء اخر ثم ذلك الشيء
حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما جزء ذلك
الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق
على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لم
يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة فالحسن

الحقي في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن
باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعني
انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع
حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا علي ذلك الفعل نحو الجهاد
اعلا كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن
مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة
والصلوة لا تصدق علي الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الي هذه
الاقسام وكذا القبح لكن امثلة هذا ستاتي في فصل النهي ان
شا الله تعالي وانما اطلق الحسن الحقي في نفسه علي الحسن لعينه
اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه
هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته
الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسنا
وهي لا تكون حسنة الا الحقي في نفسها او حسنة لغيرها والفرق
بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل
متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا
فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات
المعلومة فمفهومها متوقف علي العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل
والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلا كلمة الله تعالي داخلا في
هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزا هذا هو

الفرق

الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول
من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل
وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان
الاختلاف بالاضافة لا يدل علي ما ذكر من عدم كون الفعل حسنا
او قبيحا لذاته لان الاضافة داخلة في ذاته لذلك الفعل
لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب
والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا
شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الي المنعم حسن لان
ذات الشكر من عرضنا فتحسن • اما الاول فاما ان لا يحتمل
سقوط التكليف كالتصديق واما ان يحتمل كالاقرار باللسان
يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به
لانه دال عليه • فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم
صفته الا بان تظهر من الباطن الي الظاهر بالكلام الذي هو دال
علي الباطن • ولا كذلك سائر الافعال • انما قال هذا للفرق بين
الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعل داخلا في الايمان ولا
يجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا
في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق
وانما الاقرار لاجل الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان
هو التصديق والاقرار • فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير

عنده لم يكن مومنا • اعتبارا للجهة الركنية في حال الاختيار • وان
صدق بقلبه ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مومنا • اعتبار الجهة
التبعية في حال الاضطرار • وكالصلوة تسقط بالعذر • وهو عطف
على قوله كالاقرار • واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكاة
والصوم والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير
وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه
العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فادنع الوسائط
فصارت تعبدا محضا لله تعالى • يرد علينا انكم ان اردتم بالحسن
لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا تكون الزكوة
وامثالها من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها المعنى في نفسها
كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مامورا
بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون
الفعل مامورا به فهذا على مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم
الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل
المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان
الاول انه قد علم منها تقرر نحسن الفعل عند الاشعري لكونه
مامورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى
ان الله يامر بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا
قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر

فالامر بالزكاة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها على ما
ياتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول
من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك
المعنى والثاني ان الاتيان بالمامور به من حيث انه اتيان بالمامور
حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم
العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن
عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور
والاتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما
يحسن اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن
وهو امر به من غير ملاحظة انه اطاعة الله تعالى فهذا بيان
ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه
واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به
وقد يجتمع المعنيان كالايمان بالله تعالى فانه حسن لعينه واتيان
بالمامور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتي به لكونه
حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يومر به وايضا على العكس في
الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون مامورا به وقد اتي به
لكونه مامورا به فعلم فساد ما قيل ان كل المامورات حسنة
لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه يكون كذلك اذا اتي به لكونه
مامورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلاة

والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ملحق في نفسه لانه
اتيان بالمامور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة فان العبادات
تشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات
على ما ياتي في فصل الاهلية ان شا الله تعالى وأما الثاني وهو
الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به كاداء
الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت
قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قايم بنفسه منفصل عن
هذا المامور به فاسقطت فهي قايم بنفسه لان الاعراض
لا تقوم بنفسها فالمراد انه لا يكون قايما بهذا المامور به
فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء
الجمعة والوضوء حسن لاداء الصلوة وليس قربة مقصودة
حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى
النية ولما قايم بهذا المامور به كالجهاد لاعلا كلمة الله تعالى
وصلاة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار باجمعهم
لا يشرع الجهاد وان قضي البعض حق الميت يسقط عن الباقين
ولما كان المقصود يتادى بعين المامور به كان هذا الضرب
وهو ان يكون الغير قايما بالمامور به لا الضرب الاول وهو
ان يكون الغير منفصلا عن المامور به شبيها بالقسم الاول وهو
الحسن لمعنى في نفسه بيان وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد

هو

هو القتل والضرب وامثالهما وليس هذا المعنى مفهوم اعلا كلمة الله
لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلا كلمة الله تعالى كما
ان السعي في المفهوم غير الاداء لكن في الخارج عينه وكما ان الحيوان
في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو
عينهما فالجهاد حقيقة وهو القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن
في الخارج هو عين الاعلا والاعلا حسن لمعنى في نفسه فشابه
هذا الضرب القسم الاول لان الضرب الاول لان السعي غير الاداء
غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق اي من
غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول
الضرب الاول من التقسيم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل
اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه لان
كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به لما علم ان المطلق
ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان
يكون للايجاب فالامر الذي للاباحة او الندب ناقص في كونه
امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم
يكن الشي حسنا لما امر الله به فيكون للامر الكامل اي الامر
الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشي لو لم يكن
بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة
لما اوجب الله تعالى فعله فيكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا

من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به
وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال
الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يحتمل سقوط التكليف
وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه
بمعنى انه اتيان بالمامور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضي
وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب
الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل • فقال الشافعي رحمه الله
الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها فان لا يكون المشروع الا هي
فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب
المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما
كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر
لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة
له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم ما سعوا
لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير
المعذور فانتقض الظهر • هذه المسئلة تفريع على ان الامر
المطلق يقتضي ما ذكرنا والخلاف هنا في امرين احدهما ان
غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز
عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده
والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور

اذا ادي

اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا
ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا
اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذا ساقط عن
المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض
الظهر فصل • التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري
لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا
واقع عنده في غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته
كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على
ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر
وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التوفيق بالمحال لازم
على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل
بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال
قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة
التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى
الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف بالحركة
بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد •
على ان علمه تعالى بانه لا يومن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان
هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل

ان اباجهل لايومن اصلا فان امتى ينقلب علم الله جهلا وهو محال
فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب
بان الله تعالى علم كل شي على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم
فعلمه تعالى بانه لايومن باختياره لايخرجه عن حيز الامكان
اي عن ان يكون مقدورا • ومختار له وعنده لاتاثير لها
اي لقدرة العبد في افعاله • بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه
اي عدم جواز التكليف بما لايطاق ليس بنا على ان الاصلح واجب
على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بنا على انه لايليق من حكمته
وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الادا لا لنفس الوجوب لانه قد
ينفك عن وجوب الادا فلا حاجة الى القدرة • وسياتي الفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الادا في الفصل المتاخر بل هو ثابت
اي نفس الوجوب • بالسبب والاهلية على ما سياتي في فصل الاهلية
• والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور
من ادا المامور به • اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم
جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة • وهي شرط
لادا كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب
التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا بعده • اي مع العجز • وتسقط
الزكاة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا
يتصل بقوله وهي شرط لادا كل واجب • قال زفر رحمه الله لايجب

القضا على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لايجب
الادا لعدم القدرة قلنا انما تشترط حقيقة القدرة للادا اذا
كان هو الفرض اما هنا فالغرض القضا وقد وجد السبب فامكان
القدرة على الادا بامكان امتداد الوقت كاف للقضا كمسئلة الحلف
بمس السما • فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي صلى
الله عليه وسلم فالامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو
الكفارة • على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة
الالات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها
مقارنة للفعل • اي ولين سلمنا ان امكان القدرة على الاداء
غير كاف لوجوب القضا بل يشترط لوجوب القضا وجود القدرة
على الادا فوجود القدرة على الادا حاصل هنا لان القدرة التي تشترط
لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط
وهي حاصله ههنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها
مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول
اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة
التامة • او نقول القضا يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب
الادا كما في قضا المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء
هذه القدرة • اي الممكنة لبقا الواجب • اذ التمكن على الادا
يستغني عن بقائها اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضا

فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط
عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة
ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا • اعلم ان جعل الزاد
والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة
التي شرطنا متقدمة الى اخره والقدرة الميسرة ما يوجب
اليسر على الاداء كالنما في الزكاة ويشترط بقاوها لبقاء
الواجب لئلا ينقلب من اليسر الى العسر فلا تجب الزكاة في
هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك
لانه تعدٍ فان قيل لما شرطتم بقاها لبقا الواجب يجب
ان يشترط بقا النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد
هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم شرطتم بقا القدرة
الميسرة لبقا الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء
النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا تجب الزكاة في الباقي
اذا هلك بعض النصاب فيجيب بان النصاب ما شرط لليسر
بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه • قلنا النصاب ما شرط
لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير
سوا بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغنا لقوله صلى الله
عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره
الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة
لدلالة

لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة
ايام وليس المراد العجز في العمر لانه اذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز
الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة
للاداء كالاستطاعة مع الفعل • اي القدرة التامة الحقيقية التي
تقارن الفعل كما ذكرنا انفا فالقدرة المشروطة في الكفارة
قدرة كذلك اي مقارنة لادا الكفارة لا سابقة ولا لاحقة
وذا دليل اليسر • اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر •
فيشترط بقاوها لبقا الواجب • اي يشترط بقا القدرة في باب
الكفارة لبقا الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق
فوجب الاعتاق ثم ان لم تبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما
لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للادا لم توجد وهو
الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط
بقاوها الا ان المال هنا غير معين فلا يكون الاستهلاك
تعديا فيكون كالهلاك • جواب سوال مقدر وهو انه لما سوى
بين الزكاة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة
فينبغي ان لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا
تسقط الزكاة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا
يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكاة معين لان الواجب جزء
من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال

كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة
الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان
يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر اخر على وجه يؤدي
الى فوات المقصود ونظيره انه شرط الحول لاداء الزكاة لاجل اليسر
لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر اخر وهو بقاء النصاب ابدا فان
اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكاة فانه ان اخر اداء
الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شي وايضا
لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول
وانما لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر اخر انه الميسر للصواب

فصـــل المامور به نوعان مطلق ومقيد هذا الفصل هو اصل
الشريعة قد ابتنى عليه مباني الاصول والفروع فان طالعت
هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث
وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة
والزكاة اما المطلق فعلى التراخي لانه • اي الامر جاء • للفور وجاء
للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت
التراخي لان الامر يدل عليه • لان المراد بالفور الوجوب في الحال
والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل
حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة
لا التراخي • واما الموقت فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب
وهذا

وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء لمن وجب
عليه الصلاة اخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلاة واما ان يساوي
وح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء
رمضان وقسم اخر مشكل في ان يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة
فهو ظرف للمؤدي وشرط للاداء والاداء يفوت بفوت الوقت • لان
الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في
الوقت اما الصلاة خارج الوقت فهو تسليم مثل الثابت بالامر
وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس ولاضافة
الصلاة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف
الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص
بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى
ملابسة فمجاز فلا اقتضا من الكامل في مثل قولنا صلاة الفجر انما
هو بالسببية فالامور التي ذكرناها من الاضافة الى اخرها
كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع
ولتغيرها بتغيره صحة وفسادا وكراهة ولتجدد الوجوب بتجدده
ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط • اي التقديم على
شرط وجوب الاداء صحيح دون التقديم على السبب كالزكاة قبل
الحول يحققه • اي يحقق كون الوقت سببا للوجوب • ان الوقت
وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الله تعالى

الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشرا الى غير
ذلك فتكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه
الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق
عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث
قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد
يجب عليه ذا والزه وهو الحكم المصطلح الى الوجوب حادث
فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو • اي الوقت لما بين
ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس
الوجوب لا وجوب الادا • سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي
الايجاب القديم وهو ترتب الحكم على شي ظاهر فكان هذا • اي
هذا الشي الظاهر وهو الوقت • سببا لها • اي لنفس الوجوب
بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب
الحكم على ذلك الشي وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا
لوجوب الادا والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الادا ان الاول
هو اشتغال ذمة المكلف بالشي والثاني هو لزوم تفريغ الذمة
عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا
ثبت الثمن في الذمة وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب
اما لزوم الادا فعند المطالبة بنا على اصل الوجوب • وانما
القضا واجب على المغمى عليه والنايم والمريض والمسافر ولا ادا

عليهم

عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو •
وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر • ولا بد للقضا
من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه الى
سبب نفس الوجوب سببا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم
الخطاب لانه لا شي غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية
منحصرة فيهما اما بهذا او بالاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت
الاخر ثم اعلم ان بعض العلما لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الادا ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل
وهو الادا فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب
الادا فلا يبقى فرق وللمصنف ابدع الفرق بينهما وما ادق
نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت
سببا لوجوب الصلاة كان معناه انه لما حضر وقت شريف
كان لايقا ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة
الله تعالى وهي الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب
السبب هو نفس الوجوب ثم الادا هو ايقاع تلك الهيئة
فوجوب الادا هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني
على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة
بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب
يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلاة

ومن الثابتة بأدائها والثاني بادائها حتى لو كان السبب بذاته

دايما الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم

الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور العقل لازم الوقوع

لابد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء

وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجود نفس الاداء كما في المريض

والمسافر فان لزوم وجود تلك الحالة التي هي الصوم حاصل

لان ذلك اللزوم باعتبار السبب داع اليه والمحل وهو المكلف

صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا

لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون فايتا واذا وجد البيع

بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري

المبيع فلا بد ان يملك البايع ما لا على المشتري تحقيقا للمبادلة

فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول

وهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب

اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال

ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله • اي السبب ليس كل

الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان تجب الصلاة في الوقت

او بعضه بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب

لانه ان كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب

وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل

فلا يكون

فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله • لانه ان وجبت في الوقت تقدم

على السبب وان لم يجب فيه تاخر الاداء عن الوقت فالبعض

سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخر

اجماعا ولا الاخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل

به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان

اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس تفسد وان كان ناقصا كوقت

الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا تفسد

لتحقق الملايمة بين الواجب والمؤدي لانه وجب ناقصا وقد ادى

كما وجب بخلاف الفجر الاول • لانه شرع في الوقت الكامل

لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب

عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب

لان النهي عن الصلاة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس

يعبدونها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات

متشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي

بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الغروب الطلوع وقت كامل

ولا كذلك قبل الغروب • فان قيل يلزم ان تفسد العصر اذا شرع

فيه الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا

جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل فيه بالبناء • البناء

هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتدأ الصلوة في الوقت الكامل فالفساد

الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا • لان الاحتراز عنه مع الاقبال
على الصلاة متعذر لان هذا يشكل بالفجر • يعني من شرع في الفجر ومدها
الى ان طلعت ينبغي ان لا تفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل
ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل
فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا
بعين تلك العلة وهذا اشكال اصلح في خاطري ولم اذكر له جوابا
في المتن فيخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل
كل الوقت فلا بد ان يودي البعض في الوقت الكامل والبعض في
الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب
على البعض الناقص فلا تفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل
فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله
على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل • ولو لم يود فكل
الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان
لضرورة وقد انتفت هنا • هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض
الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يود في الوقت ففي حق
القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل الدالة على سببية كله لكن في
الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهو انه
يلزم ح وهو انه يلزم ح التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت
وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء • فوجب القضاء بصفة الكمال

اي لا نقول انه اذا لم يود في الوقت انتقل السببية من اول الوقت
الى اخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب عليه القضاء
ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب
للقضاء فيجب كاملا • ثم وجوب الاداء يثبت اخر الوقت اذ هنا توجه
الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت
لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار
الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له
الارتفاع فعلا فيتعين فعلا كالحنث في الكفارات ومنه انه
لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين
النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا
الواجب • هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت
فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال • لان ما ثبت
حكما اصليا • وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب
على انه حال • بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير
العباد واما القسم الثاني • وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب
ويكون سببا للوجوب • فوقت الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان
شرط اي نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمودى لانه قدر وعرف به
فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك
عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل

في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظايره كثيره • فانه اذا كان
الخبر خبرا للاسم الموصول • فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة
ان اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان
قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود
علة • و لنسبة الصوم اليه ولتكرره ولصحة الادا فيه للمسافر
مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع
عند ابي يوسف رحمه الله ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر
واجبا اخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير • اشارة
الى الصوم المخصوص برمضان • في حق الجميع ولهذا يصح الادا
منه • اي من المسافر • لكنه رخص بالفطر فاذا لا يجعل غير مشروع
قلنا لما رخص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضا دينه اولى
وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة ومضا لم يات اذا صام
واجبا اخر • جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع
صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر
هذا لا غير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها
فلا نسلم ذلك • ولان وجوب الادا ساقط عنه فصار هذا الوقت
في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول • وهو قوله فمصالح دينه وهو
قضا دينه اولى • ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع
في واجب

في واجب اخر انما يقع عنه لمصالح دينه • فان قضا ما فات اولى
للمسافر من ادا رمضان • لانه ان مات قبل ادراك عدة من
ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضا ولا يكون عليه صوم رمضان
فاذا كان الوقوع عن واجب اخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل
فمصالح دينه انما هي ادا رمضان لا النفل • وعلى الثاني • اي وعلى
الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان • يقع عن النفل
فهنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان
• فان اطلق النية فالاصح انه يقع عن رمضان اذا لم يعرض العزيمة
وفي المريض اذا نوى واجبا اخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة
العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وصار كالصحيح وفي المسافر
قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا •
قوله ظهر فوات شرط الرخصة في هذا الكلام نظر لان المرض هو
المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم
انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة • وقال زفر رحمه الله • هذا
ابتدا مسئلة ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي • انه لما كان
الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل
اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان
منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب
من الفقير لغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع على الامساك

الذي هو قرينة لهذا • اي لصوم رمضان • ولا قربة بدون القصد
وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافعه على ملكه • لا ان منافعه
صارت حقا لله تعالى جبرا • لا بد من التعيين لان لا يصير صبرا
في صفة العبادة • قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين •
هذا قول بموجب العلة • اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على
ما يأتي ان شاء الله تعالى فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب
لكنا نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد
وحده فقال اخ يا انسان فالمراد به زيد • ولا يضر الخطا في الوصف
بان نوى النفل او واجبا اخر وهو صحيح مقيم • لان الوصف
لما لم يكن مشروعا يبطل فبقي الاطلاق وهو تعيين • وقال الشافعي
رحمه الله لما وجب التعيين وجب من اوله الى اخره لان كل جزء
يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل
لعدم التجزي • اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد
الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل • فالنية المعترضة لا
تقبل التقدم • قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل
فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى • جواب عن قوله ان النية المعترضة
لا تقبل التقدم • واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان
المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب
فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا

استولد

اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب
من الغاصب فالشافعي رحمه الله يقول اذا اعترض النية في النهار
لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يكون
في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه واما في الامور الحسية
والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة
متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا
في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند
اذا اعترضت بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقي
البعض لا بنية فنجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان
المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية المعترضة في الزمان
متحققة تقديرا فان الاصل هو معاونة العمل بالنية فاذا
نوى في اول النهار يجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا
هنا وايضا اذا كان الاكثر مقترنا بالنية وللاكثر حكم الكل
يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال وتكون تقديرية
لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها النية
التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلي عن
النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض
النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا
وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة

في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لمقصود العبادة
فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن موجودة
في الاول على انا نرجح بالكثرة لان الاكثر حكم الكل وهذا الترجيح
الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما ياتي في الترجيح
اعلم ان ترجيح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم
توجد فيه بالكثرة والشافعي يرجح بوصف العبادة فان العبادة
لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيسري الفساد الى
البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح
بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة
وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير
الذاتي وهو وصف العبادة • فان قيل في التقديم ضرورة فان
محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه
المنافي كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم
الشك • لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عند كم فيثبت
الضرورة وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا
نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه • ولان صيانة الوقت
لا درك له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من
القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي
حنيفة • اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا

اولهما قوله لما صح ضرورة بالنية المنفصلة وثانيهما قوله
ولان صيانة الوقت متعذرة والدليل الثاني مشعر بان الصوم
المنوي نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة واجبة ففي هذا
الدليل لا تجب الكفارة اذا افسده لانه اداء ناقص وفيه شبهة
عدم الصوم • ومن حكمه اي ومن حكم هذا القسم وهو ان يكون
الوقت معيارا للمؤدي • ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر
النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا للشافعي • فان عنده اذا
نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد
الزوال • ومن هذا الجنس • اي ومن جنس صوم رمضان • المنذور
في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام
عن واجب اخر يقع عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا
في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه
يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور وبسبب ان الوقت متعين
للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا
اخر لا يقع عنه • واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب ه
كالكفارات والنذر المطلق والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت
متعينا له كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت •
اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان • والنذر المعين فان
الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر • وتكون النية

التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت فان تعين
الوقت يوجب كونه صايما وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية
الحقيقة في اول النهار • واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير
رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم
الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته
ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته
العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام يكون اداء بالاتفاق
لكن عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول
وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته
قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور
ام لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا
بينا لمسئلة الحج مبتداة فقال محمد رحمه الله لما كان الاتيان
به في العمر اجماعا علمنا ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم
وغيرهما وقال ابو يوسف لما وجب لا يسعه ان يؤخره لان الحياة
العام
الي القابل مشكوكة حتى اذا ادرك القابل زال الشك فقام
مقام الاول بخلاف قضاء الصلاة والصوم فان الحيوة الي
اليوم التالي غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما
تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا
احتياطا احترازا عن الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط

لاني ان

لاني ان يبطل اختياره جهة التقصير والاثم • اي لما كان الحج فرض العمر
كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا
يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخره عن العام
الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان اثما لكن لا يظهر اثر التعيين
في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك
الوقفة فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت
يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار كما قلنا ولان افعاله غير
مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان
المعيار ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه • فان تطوع • هذا
جواب اذا في قوله واذا كان الوقت • وعليه حجة الاسلام
يصح وعند الشافعي رحمه الله يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا • اي
التطوع • وعليه حجة الاسلام سفه فيحجر عليه • اي اذا نوى
التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقي النية المطلقة
وهي كافية • على انه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن احرم عنه
اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه
اما الاطلاق فيفيد دلالة التعيين اذ الظاهر انه لا يقصد النفل
وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود • جواب عن قوله كمن احرم
عنه اصحابه • بل شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر
فانه عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة • فصل هذا الفصل

في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو غير مذكور في
اصول فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام
شمس الايمة ذكر الامام السرخسي لا خلاف ان الكفار مخاطبون
بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المواخذة
في الاخرة بقوله تعالى ما سلككم في سقر • الاية اعلم ان الكفار
مخاطبون بها في حق المواخذة في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اما في حق وجوب الادا في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن
وهو قوله • اما في حق وجوب الادا فكذا عند العراقيين من
مشايخنا لانه لو لم يجب لا يواخذون على تركها ولان الكفر
لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جوابا لسوال
وهو ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب
الادا فائدة فاجاب بان هذا لا يضر • لانه يجب عليه بشرط
الايمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ
ديارنا • يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين لقوله صلى الله عليه
وسلم ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان اجابوك فاعلمهم
ان الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات
الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض
اما عند القايلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط

فظاهر

فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل
على عدم الفرضية على ما مر في فهم مفهوم المخالفة • ولان الامر
بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة
عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب
الدوا عند الياس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر الامام
شمس الايمة ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين
استدلوا من مسايلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي
فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضا صلوات الردة
خلافا للشافعي رحمه الله • فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلاة
عندنا وعند الشافعي مخاطب بها • والبعض بانه اذا صلى في اول
الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الادا خلافا له
بنا على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه
اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى • فيبطل
ذلك الادا فاذا اسلم في الوقت وجب ابتدا وعنده الخطاب
باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرايع ليست من
الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط • فلا
يخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون
عنده لكونها من الايمان عنده • والكل ضعيف • فاحتج على ضعف
الاستدلال الاول بقوله • لانه انما سقط القضا عندنا لقوله

ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف • فسقوط القضا عندنا لا يدل
على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا • لكن سقط
عنه بقوله تعالى ان ينتهوا الاية واستدل على ضعف الاستدلال
الثاني بقوله • ولان المودي انما ابطل بقوله تعالى ومن يكفر
بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة •
اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج
على ضعف التفريع المذكور بقوله • ولانهم مخاطبون في بالعقوبات
والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقوله انهم مخاطبون
بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال
والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد
ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب ادا العبادات
فصـــل والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر • المراد
بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود
شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب
والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي
فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودان حسا يرتبطان
ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك
المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره
الشرع بيعا واذا وجد امع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب
الملك

الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي • فيقتضي القبح لعينه اتفاقا
الا بدليل ان النهي لقبح غيره ثم ان كان وصفا فكالاول الا ان
كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن
الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا
يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح
لعينه ثم ان القبح لعينه بط بالاتفاق • اعلم ان النهي يقتضي القبح
وانما اخترنا لفظ الاقتضا لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهي عن
الشي لقبحه لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات
يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا
لا غيره فقبح عين المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه او بعض اجزائه
فالقبح ببعض اجزائه داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل
ان يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي
عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان
وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه ومتى يلحق بالقسم الاول الا ان
القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق
بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل
على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى اذا قربها ووجد
العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند
الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على

وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية
ان النهي للقبح لغيره
باصل الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه
باطل اتفاقا وانما اوردها للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم
انه لا فرق عندنا وعند الشافعي رحمه الله بين العبادات والمعاملات
وهو يقول لا صحة لها • اي للشرعيات • شرعا الا ان تكون مشروعة
ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية
الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية
اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما ان النهي
عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته
ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
باصله فلا يبطل التصرف وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان
النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه بطل عند
الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا
وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول وسيجي هذا الخلاف في هذا
الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في
الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا • قلنا حقيقة النهي توجب
كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله
فالنهي عن المستحيل عبث • هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا
على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم
ان امكان

١١٩

ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون
ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي • فامكانه اما بحسب
المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب
المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو وجب المفسدة يكون النهي عن الحسيات
ولا نزاع فيه فتعين الاول • تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم
بدرهمين فههنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي
الذي ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني
هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي
فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وحينئذ
ان كان المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث
هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم
لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم
بدرهمين وان كان المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا
القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان
كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي
فلا يكون المنهي للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان
وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع
له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب
الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن

التصرف الحسي فاما المعني الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف
يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع لانشاء البيع بمعني انه كلما
وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الي المحل يوجد انشاء البيع
الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة علي انشاء المعني الشرعي بان
يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الي المحل الصالح له فاذا كان
المعني الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه لانه ان تكلم به
ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعني الموضوع
له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض • ولان
النهي يدل علي كونه معصية لا علي كونه غير مفيد لحكم كالملك
مثلا فنقول بصحته لا باباحته والقبح مقتضي النهي فلا يثبت
علي وجه يبطل النهي • قد ثبت فيما مضي ان الامر يقتضي كون المامور
به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبل الخطاب فالاول
وهذا معني الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضي علي وجه يبطل المقتضي
وهو النهي فانه اذا كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا
اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث • فيثبت علي
الوجه الذي ذكرنا وهو القبح لغيره والبعض سلموا ذلك في المعاملات
لما قلنا لا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة
اعلم ان ابا الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا علي
التفصيل الذي يأتي اما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي

البطلان

البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا علي ان النهي بسبب القبح في
المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده فاما
عندنا وعند الشافعي فهي صحيحة لكن علي صفة الكراهة • لانه
لم يأت بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل موضع يأتي
به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن
العهدة باتيانه بعضه لاشتماله علي المامور به فيجوز اشتماله
علي المامور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا
الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما • وانما
قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون
مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالذات او مامورا به بالعرض
ومنهيا عنه بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض
وبالعكس اما الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون
حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه
فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون
باطلا فلا يتحقق الكل فعلم ان القبيح لمعني في نفسه يكفي ان
يقبح جزء واحد اما الحسن لمعني في نفسه فلا يتصور الا ان
يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيئا من اجزائه قبيحا لعينه
واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعني في
نفسه فلا يتأدي بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن

لغيره فلا يتادى به المامور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن
لا يتادى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس
فيكون باطلا لا يتادى به المامور به فبقي القسم الثالث
وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من
الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالراي فنقول
في جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا
لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته
منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا
باصله لا بوصفه او مجاوره والكل واحد • فعلى هذا الاصل •
وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا
بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه • ان لم يدل
الدليل • اي على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح
باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان
وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه
اذ الصحة تتبع الاركان والشرايط فيحسن بعينه ويقبح لغيره
بلا ترجيح العارض على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء •
هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت ذكره وهو بنا على الخلاف
الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب

ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على
ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما
اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة
في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب
بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان
الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب وجوده وصحته
شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي مختصة فيما اذا
دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على
ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة
الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء
اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم تكن الضرورة
قايمة هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا
شرعا اي صحيحا • وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر
وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي
نسميه فاسدا لكن يصح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد
• يصح النذر به • لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا
• وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى واما في ذكره والتلفظ به
• فلا معصية فيصح النذر به لان النذر ذكر لا فعل • فلا يلزم
بالشروع • لان الشروع فعل وهو معصية • واما الصلاة في الاوقات

المنهية فقد ثبتت لفساده في الوقت وهو سببها وظرفها فاذا وجب
نقصانا فلا يتادي به الكامل لاعتبارها فلم يوجب فساده فيضمن
بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلاة وظرف
لها من حيث انه سبب تجب الملايمة بينهما فاذا وجبت كاملا
لا تتادي بالناقص كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية
وان وجبت ناقصا تتادي ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه
ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية
فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت
معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده
يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى
لو شرع في الصلاة في الاوقات المنهية يجب اتمامها ولو افسد
يجب عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب
اتمامه بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء وان كان لمجاور
يقتضي كراهته عندنا وعنده لما مر ان على مذهب ابي الحسن البصري
النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا
على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع
وقت النداء او وجدت هنا منا لين احدهما للعبادات والاخر
للمعاملات وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل
كالمضامين والملاقيح فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز
عن

122

عن النسخ فيكون قبيحا لعينه قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب
لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لا نهما متلازمان
الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع
مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع
المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما
لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل
عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية
والجامع ان الحرمة تثبت لكل منهما الا ان الحرمة هنا بالنسخ لعدم بقاء
المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا
الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور وكل واحد من هذه
الامثلة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما
صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك
الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كالاركان
الصلاة للصلاة والايجاب والقبول والمبيع في البيع واما
الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على
الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية اعراض
عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما
يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس
ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى الآلات

المشاغبة كالعدو مر واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه
في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما في البيع وقت النداء اشتغال
عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وانهما على
العكس اذا جري البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق
لا يصدق على السفر بل السفر موصل الي القطع فالقطع يوجد بدون
سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او مسافر للحج فقطع الطريق
وانهما على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع
او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الي
تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه
فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا
في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم
لا يصلح عوضا الا بمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول
عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو
فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو
مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة
فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع
بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان
الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن
غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجري الاوصاف التابعة

ولان

ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة
التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم
الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض
عن ضيافة الله تعالي وهذا وصف له واما الصلاة في الارض المغصوبة
فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل انما يلزم من المصلي فان
كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلاة ملازمة
اتفاقية بخلاف البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك الفاسد
فتكون قبيحة بوصفها واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد
وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية • وكذا النكاح
بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود • اي
لكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو
انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب
بقوله • واما النسب وسقوط الحد فللشبهة ولانه عطف على
قوله لانه منفي ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع
للملك والحل تابع له لانه قد شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل
الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد • اي ان سلم ان النكاح منهي
فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف ان النهي يوجب الحرمة والنكاح
عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا
بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع

للحرية كالامة المجوسية وفيما لايحتمل الحل كالعبد لغيره فاذا
انفصل عنه الحل لايبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات والقبح
لعينه لايفيد حكما شرعيا اجماعا فلايثبت حرمة المصاهرة بالزنا
والملك بالغصب واستيلا الكفار والرخصة بسفر المعصية فان
المعصية لاتوجب النعمة • ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لانسلم
انه اذا ورد النهي عن الحسيات لايفيد حكما شرعيا فان الطلاق
في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد حكما شرعيا وهو الكفارة
فاجاب بقوله • ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا
لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب
لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه فحاصل الجواب في
الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه
لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا
في ان المنهي عنه لايفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب
والظهار حكم لايفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو
زاجر قلنا الزنا لايوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو
الاصل في ايجاب الحرمة ثم تتعدى منه الحرمة الى الاطراف والاسباب
كالوطي • تقريره ان الزنا بذاته لايوجب حرمة المصاهرة حتى
يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزئية
لايجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون

ثم يتعدى

ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النسا
ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات النسا فاقيم
ما هو سبب الولد وهو الوطي مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر
مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه
فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل تبعية الولد وما يعمل
بالخليفة يعتبر فيه عمل صفة الاصل والاصل وهو الولد لايوصف
بالحرمة • اي لما جعل الوطي موجبا للحرمة لكونه خلفا عن الولد لايعتبر
حرمته لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب
لما جعل خلفا عن الماء لايعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من
الطهورية ونحوها فههنا لاتعتبر صفات الوطي وهو الحرمة بل المعتبر
الولد وهو لايوصف بالحرمة • والملك بالغصب على ما بيناه من قبل لايثبت
مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل
منه في ملك شخص واحد • هذا جواب عما قال لايثبت الملك بالغصب
وتقريره ان الغصب لايفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك
في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج
المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل
منه في ملك شخص واحد وهذا لايجوز ثم ورد على هذا اشكال
وهو ان يقال لانسلم ان اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص
واحد لايجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر

لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله • والمدبر يخرج من •
ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة
لئلا يبطل حقه • اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم
يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب
اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب
اخر وهو قوله • او هو في مقابلة ملك اليد • فلما كان ضمان
المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلما يرد الاشكال المذكور
ثم اجاب عن استيلا الكفار بقوله • واما الاستيلا فانما نهي عنه
لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام
محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الاخرة فلا
حتى يكون اثما هو اخذا به • واجاب عن سفر المعصية بقوله • وسفر
المعصية قبيح لمجاوره على ما بيناه من قبل فصل اختلفوا في
ان الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت
المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم
يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة موكدة يعني اذا
امر بالشيء فضده ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد
يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهي عن الشيء
فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا
وان لم يفوت ففعله يكون سنة موكدة فالحاصل انه ان وجد شرايط

التناقض

التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الاخر وحرمة
احدهما يوجب وجوب الاخر • لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الامن
حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم
يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر
والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المامور
به توجب الندب وكونه سنة موكدة • فقوله تعالى ولا يحل لهن ان
يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي
حرمة التزوج وهو قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي
الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف
القنوم فان القعود ضده وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلاة
اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه لا يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط
كان لبسه الازار والردا سنة والسجود على النجس لا يفسد عند
ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر يجوز
وعندنا يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير
عن النجاسة في الاركان فرض دايم فيصير ضده مفوتا • وهذه
المسايل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة المحصل احكام
الاصل تكون معرفة هذه الفروع سهلة انه المسهل لكل عسير
الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول الرسول صلى الله
عليه وسلم وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت

في الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى اخرها والامر والنهي
ثابتة هنا ايضا فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال
بالرسول صلى الله عليه وسلم فنبحث في امور في كيفية الاتصال
وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ
والطعن **فصل** الخبر في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون
روايته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب
لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول
او لا يصير بل رواية احاد والاول متواتر والثاني مشهور والثالث
خبر الواحد فلم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول
يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين اماكنهم وطباعهم
واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني يوجب علم طمانينة وهو علم
تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس
بيقين كما اذا راى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة عن
التامل لانه يمكن المواطاة لانه بنا على انه احاد الاصل وانما يوجب
اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في
الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم تنزهوا
عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب
ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي
نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض

لا يوجب

لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب
العمل ولا عمل الا عن علم اما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا
والرسول صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة
وارسل الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الاخرة لا توجب الا
الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة
يترجح الصدق ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم
قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الاخرة
منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا ولانها توجب
عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب
ان يختص هذا باحكام الاخرة بل تكون كل الاعتقادات كذلك
فصل الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اي لم يعرف الا بحديث
او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء
الراشدين والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد
الله ابن عمر رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعايشة
ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن
مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة
في نقله وفي القياس بالعلة محتملة وهي الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا

علة لكن يحتمل ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية
فقط كابي هريرة وانس فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا
ووافق قياسا اخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو
المراد من انسداد باب الراي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا
فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شي من معانيه فيدخله شبهة
زايلة عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهي ما روي
ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة
ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر
والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري
سمينا فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه
لان تقدير ضمان العدوان بالمثل والقيمة حكم ثابت بالكتاب
والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا
له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن
الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان
وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق
قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال ابن
مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها عليه السلام بمهر مثل نسائها
قبله ابن مسعود ورده علي وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال
على عقبيه قال شمس الائمة الكردري ان من عادة العرب الجلوس

محتبيا

محتبيا فاذا بال تقع البول على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط
الاعراب حيث لم يكونوا يستنزهون من البول وهذا طعن من علي
رضي الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق
وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل
وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده
فان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه
عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا
فقد رده عمر وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة
نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال
عيسى بن ابان اي في قول عمر اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته
بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ مشهور في القياس
وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة
ما قال عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال للمطلقة
الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة • وان لم يظهر
حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمان ابي حنيفة اذا
وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب • قال عليه
السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم
الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة والثاني
التابعون والثالث تبع التابعين • اما بعد القرن الثالث فلا

لغلبة الكذب فلهذا صح عنده القضا بظاهر العدالة وعندهما
لا وهذا لاختلاف العهد فصل في شرايط الراوي وهي
اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا
كماله وهو معتبر بالبلوغ على ما ياتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه
واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ
لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الادا وكماله ان ينضم
اليه الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا
عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم
هجوم لبعيد وهو يزدري نفسه فلا يستعيد و فهم المعنى
بالنصب عطف على حق السماع في قوله شرطنا حق السماع • هنا
لا في القران لان المعتبر في نقله نظمه فلهذا • يبالغ في حفظه
عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بالغ في حفظه
كانت كافية ولانه محفوظ بقوله تعالى وانا له لحافظون
والمراقبة • بالنصب ايضا عطف على ذلك احترازا عمن لا يرى
نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبة بعض ما القي عليه •
واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات
دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا
يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج
وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل

ان

ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما
من ابتلي بشي منها من غير اصرار فتام العدالة فشهادة المستور وان
كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا بشهادة النبي صلى الله
عليه وسلم على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه
وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين
الاسلام تعصبا فيرد قوله في اموره وهو التصديق والاقرار وهو
نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف
الله تعالى كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي
الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام فلهذا
قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهذا كذا وكذا فاذا قال
نعم يكمل ايمانه • اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج
مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد
بالاستيصاف ان يساله عن صفات او يساله عن الايمان ما هو
وما صفته فان هذا بحر عميق تغرق فيه العقول والافهام ولا
يكاد العلما يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر صفات
الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمن ويساله اهو كذلك اي
اشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم
فيكمل ايمانه • وهذا هو المراد والله اعلم بقوله فامتحنوهن
فاذا ثبتت هذه الشرائط الاربعة يقبل حديثه سوا كان اعمى

او عبدا او امراة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة
في حقوق العباد فانها تحتاج الي تمييز زائد ينعدم بالعمي
والي ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنقص بالانوثة • فان
الشهادة والقضا ولاية للشاهد والقاضي علي المشهود عليه
والمقضي عليه الا تري ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيا • وهذا
اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فانه لا يلزمه اي
الناقل لا يلزم المنقول اليه شيا بل يلزم بالتزامه • اي يلزم
الحكم علي المنقول اليه لكن اسناده بالتزامه • للشرايع ولانه يلزمه
او لانه يتعدي منه الي الغير • اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم
يتعدي منه الي الغير ومن المنقول اليه • ولا يشترط لمثله
الولاية • اي لمثل الحكم الذي يلزم علي الغير بعينه لزومه اولا
وثانيا لالتزام المنقول اليه شيا كما في الشاهد بهلال رمضان
فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدي منه الي الغير تبعا فلا
يكون ولاية علي الغير اذ ليس هذا الزاما علي الغير قصدا فلهذا
يقبل من العبد والمراة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة
ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود
في القذف اذا تاب • وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه
مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام
حده قال الله تعالي ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة

لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء علي عدالتهم
وقد ثبت عن اصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاعمي والمراة
كعايشة وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان فصل
في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام • وهو
ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال • الارسال عدم الاسناد
وهو ان يقول الراوي قال رسول الله من غير ان يذكر الراوي
الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول
الله صلي الله عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلي الله عليه
وسلم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال
لا من حيث الباطن للدلايل المذكورة في المتن الدالة علي قبول
المرسل ثم مرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل علي السماع ومرسل
القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان يثبت اتصاله
من طريق اخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لاني وجدتها مسانيد
للجهل بصفات الراوي التي بها تصح الرواية • وهذا دليل علي
قوله لا يقبل عند الشافعي • ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق
المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البرا ما كل ما نحدثه سمعناه
من رسول الله صلي الله عليه وسلم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب
ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن
الكذب علي الرسول اولي والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوي الاسناد

وعزم فان لم يتضح نسبه الي الغير لجهله ما حمله ولا باس بالجهالة
هذا جواب عن دليل الشافعي حيث قال الجهل بصفات الراوي
لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه
الا يري انه لو قال الخبري ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم ما لم يسمع
من الثقة ومرسل من دون هولا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا
ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي
الثقات مرسلة كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله
واما الانقطاع الباطن فاما بمعارضة او بنقصان في الناقل
اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس
قوله تعالي • بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله فنصب
قوله لكونه مفعولا للمعارضة • اسكنوهن اما في السكني فظاهر
واما في النفقة فلان قوله من وجدكم مجمل عندنا علي قراة ابن
مسعود وهي وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضا بشاهد
ويمين المدعي قوله تعالي ايضا لهذا المعني وهكذا الامثلة التي
تاتي واستشهدوا شهيدين الاية وعند عدم الرجلين اوجب
رجلا وامراتين وحيث نقل الي ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل
علي عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين • فان حضور النسا لا يعهد
في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام
المراتين لما اوجب حضورهما علي ان النسا ممنوعات من الخروج

ومجالس
وحضور

وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضا بشاهد
ويمين بدعة واول من قضي به معاوية • وكحديث المصراة قوله
تعالي فاعتدوا وانما يرد لتقدم الكتاب حتي يكون عام الكتاب وظاهره
اولي من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه
واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله صلي
الله عليه وسلم البينة علي المدعي واليمين علي من انكر وكحديث بيع
الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام
والتمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سوا فان لم يكن يعارض
قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيقه ان الرطب لا يخ
من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون
معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل
ربوا ولا يقال انه التمر لكن الرطب والتمر يختلفان في الصفة لانا
نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها
سوا فلدفع هذه الشبهة صرح بان دت قوله جيدها ورديها سوا • واما
يكون شاذا في البلوي العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان مخفا وه
في مثل هذه الحادثة العامة مما يحيله العقل فان قيل جعل هذا النوع
من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت اما لهذا الحديث يدل
علي عدم وجوب التبليغ عن النبي صلي الله عليه وسلم او علي ترك
الصحابة التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة لدلايل تدل علي

وجب التبليغ اولدلايل تدل على عدم التهمة اوتكون معارضة
للمقضية العقلية ومبنى انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة
الي هذا • واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال
والعدة بالنسا فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني
وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع
الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا
والثاني ان يكون الانقطاع لنقص في الناقل والاول على اربعة
اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او للسنة المشهورة اويكونه
شاذا في البلوي العام اوباعراض الصحابة عنه فانه معارض
لاعراض الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني
من الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا
لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم
الاول فلقوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق
كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث
على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس بحديث
الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث
يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام
فان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض
من الجهل

من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرايط
التي ذكرناها في الراوي تخبث عدم بعضها لا يثبت الاتصال • فكخبر
المستور الا في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر
عطف على خبر المستور • والمعتوه • وسياتي معناه في فصل العوارض
والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من الغالب حالة
التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطا
والتزوير وصاحب الهوي فانه لا تقبل رواياتهم للشرايط
المذكورة في الراوي • اي لاشتراط الشرايط المذكورة في الراوي
فصل في محل الخبر • اي الحادثة التي ورد فيها الخبر وهو اما
حقوق الله وهي اما العبادات واما العقوبات والاولي لا تثبت بخبر
الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبارات
طهارة الماء ونجاسته فكذا • اي يثبت باخبار الواحد بالشرايط
المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الما طاهر او نجس
يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله • لكن ان اخبر
بها الفاسق او المستور فيتحري لان هذا • اشارة الي الاخبار
عن طهارة الما ونجاسته • امر لا يستقيم تلقيه من جهة
العدول بخلاف امر الحديث • ففي كثير من الاحوال لا يكون
العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج
فلا يكون بخبر المستور والفاسق ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام

التحري به بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء
الاتقيا فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في
الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا • واما اخبار الصبي و
المعتوه والكافر فلا يعتمد فيها اصلا • اي لا يقبل في الديانات
كالاخبارات عن طهارة الما ونجاسته اصلا • اي لا يلتفت
الي قوله ولا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري
والثاني اي العقوبات • كذلك عند ابي يوسف • اي تثبت بخبر الواحد
بالشرائط المذكورة • لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود
كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص وكالثابت بدلالة
النص فيه شبهة • فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة
فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة
النص قطعي بمعني قطع الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله
تعالي فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة
وعندنا لا لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندري بها وانما تثبت بالبينة
بالنص • اي كان القياس ان لا تثبت العقوبات كالقصاص والحدود
بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون خبر التواتر خبر الواحد
فتكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندري بها لكن انما ثبتت العقوبات
بالبينة بالنص علي خلاف القياس فلا نقاس ثبوتها بحديث يرويه
الواحد علي ثبوتها بالبينة • واما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد

بالشرايط

بالشرايط واما ثبوتها بخبر يكون في معني الشهادة فما كان فيه
الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة
الصبي والعبد والعدد عند الامكان حتي لا يشترط العدد في كل موضع
لا يمكن عرفا كشهادة القابلة مع ساير شرائط الرواية صيانة
لحقوق العباد ولان فيه معني الالزام فيحتاج الي زيادة تاكيد
والشهادة بجلال اللفظ من هذا القسم • اي له حكم هذا القسم
لما فيه من خوف التزوير والتلبيس • وما ليس فيه الزام
كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه
ذلك • كالودايع والامانات تثبت باخبار الواحد بشرط التمييز
دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر
لا الزام فيه والضرورة اللازمة هنا • فان في اشتراط
العدالة في هذه الامور غاية الحرج علي ان المتعارف
بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول الثقات
لا ينتصبون دايما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل
الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير
لازمة لان العمل بالاصل ممكن • فانه قد سبق في هذا الفصل
في طهارة الماء ونجاسته ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من
جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول
خبر غير العدل في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان

ان الضرورة حاصلة فيهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن
فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلا يعتبر خبر غير
العدل ثمة مطلقا بل انضمام التحري وقبلناه هنا مطلقا
وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام
من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث
ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل
الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث ان لا يمكن لها
التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث
انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا
او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط اما
العدد او العدالة بعد وجود ساير الشرائط انما فرقوا بين الوكيل والرسول
وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما
اليهما فلا يشترط شرايط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول
بخلاف الفضولي وايضا فلا يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة
بان يقول كاذبا وكلني فلان او ارسلني فلان اليك ويقول فلان
كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثير
الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في
الاولى اشد وقوله رعاية للشبهين اي شبه الالزام وعدم
الالزام فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما

السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ
عليه فتقول له اكما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين
فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان
ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في
غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ
التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا تكون
المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقايم مقام الخطاب
فان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال ايضا
والمختار في الاوليين ان يقول حدثنا وفي الاخريين اخبرنا واما
الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب
يجوز فالمستحب ان يقول المجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما
بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا خلافا لابي يوسف
كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم
مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد
ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يترك
به لا امر يقع به الاحتجاج واما الضبط كالعزيمة فيه
الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة
فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة
نوعان منكر اي اذا راى الخط يذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب

عزيمة وامام وهو مالا يفيد التنكر والاول حجة سوا خطه هو او رجل
معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا
وعند ابي يوسف رحمه الله ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث
وديوان القضا لامنه عن التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في
ديوان القضا ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا
لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه
في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه
الله يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان
الغلط فيه نادر ومما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف
يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط
المجهول فان ضم اليه خطه اليه جماعة لا يتوهم التزوير
في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا المراد من
النسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز
عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر
الله امرا اي نعم الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها
ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة
العلما يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك
بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ
فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع • اي

الحديث

الحديث في النقل بالمعنى انواع • فما كان محكما يجوز للعالم باللغة
وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة
يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا
او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول
اي في المشترك • ان امكن التاويل فتاويله لا يصير حجة
على غيره والثاني والثالث • اي المجمل والمتشابه لا يحتمل يكون
نقلهما بالمعنى وفي الاخير • اي ما كان من جوامع الكلم • لا يومن
الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره فصل
في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما ان عمل
بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عايشة رضي الله
عنها ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل
ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غايب وكحديث
ابن عمر في رفع اليدين في الركوع فقال المجاهد صحبت ابن عمر
عشر سنين فلم ار رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان
عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل
بعض محتملاته فانه رد منه للمبلغ بطريق التاويل
لا جرح كحديث ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه
فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكرها صريحا
كحديث عايشة رضي الله عنها ايما امراة نكحت الحديث رواه
سليمان عن موسى عن الزهري عن عايشة رضي الله عنها وقد

انكرها الزهري لايكون جرحا عند محمد رحمه الله لقصة
ذي اليدين • وهي ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى
احد العشائين فسلم على راس الركعتين فقام ذو اليدين فقال
لرسول عليه السلام اقصرت الصلاة ام نسيتها فقال عليه
السلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل
على القوم وفيهم ابو بكر وعمر فقال احق ما يقول ذو اليدين
فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه مع انكاره
ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلاة زعم ان هذا كان
قبل تحريم الكلام في الصلاة ثم نسخ ولان الحمل على نسيانه
اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا عند ابي
يوسف رحمه الله لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت
فتمعكت الى اخره فلم يقبل عمر رضي الله عنه قال كنا في ابل
الصدقات فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول
الله عليه السلام فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكر عمر
رضي الله عنه فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب
اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يجعل حضور
عمر في تلك القضية لقبله عمر رضي الله عنه لعدالة عمار
فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر رضي الله عنه
وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث
وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق

كنت

كنت في ابل مع عبد الله ابن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول
عمار لعمر انه رسول الله عليه السلام بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت بالصعيد
فاتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرناه فقال انما كان يكفيك
هكذا ومسح وجهه واحدة وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر
عمر لم يقنع بقول عمار • وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا على
قاض انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابي
فيما لا يحتمل الخفا يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام ولم يعمل به على عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يمكن خفا مثل هذا
الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفا لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث
الوضوء على من قهقه في الصلاة لانه من الحوادث النادرة
فيحمل على الخفا عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن
مجملا لا تقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا
متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة
والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا مذكور في
اصول البزدوي رحمه الله فان اردت فعليك بالمطالعة فصل
في افعاله عليه السلام فمنها ما يقتدي به وهو مباح ومستحب
وواجب وفرض وغير المقتدي به وهو المخصوص به عليه السلام
او زلة وهي فعل من الصغاير يفعله من غير قصد ولابد ان ينبه
عليها لئلا يقتدي به ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض

للعمل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند
البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
اي فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون
لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة
لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدي باقواله وافعاله قال الله تعالى
لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة
والخصوص بدليل فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر
فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية
قاطعة والقران من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك
من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث
في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا
في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما يبدي
لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده
كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة
مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره
واما الباطن فما ينال بالراي والاجتهاد وفيه خلاف فعند
البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الراي وهو المحتمل للخطا
يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند
البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي

ثم العمل بالراي

ثم العمل

بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا ولحكم داود وسليمان
عليهما السلام بالراي في نفش غنم القوم نفشت الغنم والابل نفوشا
اي رعت ليلا بلا راع وروي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة
فافسدته فتحاكموا عند داود عليه السلام فحكم داود بالغنم
لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدي عشرة
سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال اري ان تدفع الغنم الى صاحب
الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب
الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون
فقال داود القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه
حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى
المجني عليه كما في العبد الجاني واما في الوجه وجه حكومة سليمان
انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث
من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب
الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان • ولقوله
عليه السلام ارايت ان كان على ابيك دين فقضيته الحديث
روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت
ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة ايجزيني
ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم فقال فدين الله

احق ان يقبل • وقوله ارايت لو تمضمضت بالحديث • روي ان عمر
رضي الله عنه سال النبي عليه السلام عن قبلة الصايم فقال
عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك
لكن يحتمل في الحديثين انه عليه السلام علمه بالوحي لكن
بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الى
فهم السامع ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه
والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النصوص • المراد بها العلل
واذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور اصحابه في ساير
الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر براي ابي
بكر رضي الله عنه • روي ان النبي عليه السلام اتى يوم البدر
بسبعين اسيرا وفيهم العباس عمه وعقيل بن عمه ابي طالب فاستشار
ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك فاستبقهم لعل الله ان
يتوب عليهم وخذ منهم فدية يقوى بها اصحابك وقال
عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء
ايمة الكفر وان الله اغناك عن الفدا مكن عليا من عقيل
وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب له فلنضرب اعناقهم
فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم براي ابي بكر وكان ذلك
هو الراي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح
المحفوظ

المحفوظ وهو ان لا يعاقب احد بالخطا وكان هذا خطا في الاجتهاد
لانهم نظروا الى ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم
وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم
اعزاز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم فلما نزلت هذه
الاية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر وفي هذه
الاية تاويل اخر نذكره في باب الاجتهاد ان شا الله تعالى • ومثل
ذلك كثير • اي مثل ما اخذ رسول الله براي اصحابه كثير وبعض
ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روي ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين
شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن
عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان
عن راي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية
لم يكن لنا دين ولهم دين وكانوا لا يطمعون من ثمار المدينة
الا بشرا او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم ثمار
المدينة لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني رايت
العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم
فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاوا للصلح اذهبوا فلا نعطيهم
الا السيف • واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا لكن مع ذلك
الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطا لا ابتدا ولا بقاء

والباطن لا يحتمل بقاء • اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطا
في حالة الابتدا لكن لا يحتمل القرار على الخطا فهذا هو المراد
بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطا اصلا لا ابتدا ولا بقاء
فكان اقوى • ومدة الانتظار بما يرجو نزوله فاذا خاف
الفوت في الحادثة يعمل بالراي • لما ذكر في هذا الفصل
انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة
الانتظار بين مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله • والله
تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه
وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد • وحيا لا نطقا من الهوى
وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان
هو الا وحي يوحى فصل في شرائع من قبلنا هي تلزمنا
حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض بقوله تعالى فبهداهم
اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا
لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل
في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في المكان
اي كان في القرون الاول لكل قوم نبي ويتبعون كل واحد منهم
بنبيهم دون الاخر فكل من الانبيا مخصوص بمكان معين وما ذكروا
من قوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه
وقوله كما كان في المكان فذلك في اصول الدين وعند البعض
تلزمنا

تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الاية
والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة
لنبينا محمد عليه السلام • ولقوله عليه السلام لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في
الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب
عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا
ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار فصل في تقليد
الصحابي يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا
فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم فيه
اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفعه
لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وساير المجتهدين سوا لعموم
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطي
ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي يجب
لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
واقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر • ولان اقوالهم مسموع
من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرايهم اصوب لانهم شاهدوا
موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام
وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس
لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك

لان القول بالراي منهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب والاقتدا في
البعض بما ذكرنا اي الاقتدا في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ
بقولهم • وفي البعض • اي وفي بعض المواضع • بان نسلك مسلكهم
اي في الاجتهاد • ونجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتدا ايضا • وهو
جواب عن قولهم اصحابي كالنجوم • وانما كلما ثبت فيه اتفاق
الشيخين يجب الاقتدا واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن
الصحابة فهو كالصحابة عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل
في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة
الحسن له • وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة
الولد لوالده • وابن عباس رضي الله عنهما رجع الي فتوي مسروق
في النذر بذبح الولد • وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل
ادني الدية فرجع الي فتوي مسروق وهي ان يجب عليه ذبح شاة

باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو
اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او بغيره الثاني بيان ضرورة
والاول ان يكون بيانا لمعني الكلام او اللازم له كالمدة
والثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه
الثاني بيان تغيير كالاستثنا والشرط والصفة والغاية
والاول اما ان يكون معني الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع
الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول
بيان

بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد
دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص
بخبر الواحد عندنا علي ما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تاخيره عن وقت
الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا
اتفاقا لقوله تعالي ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح
متراخيا الا عند ابن عباس رضي الله عنهما لقوله عليه
السلام فليكفر عن يمينه • الحديث جا بروايتين احدهما
من حلف بيمين وراي غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم ليات بالذي هو خير والاخري فليات بالذي هو خير
ثم ليكفر عن يمينه والتمسك لنا انه عليه السلام اوجب
الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجب الكفارة
اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شا الله فتبطل يمينه
فلا يجب الكفارة • وطريقه انه لما جا في كتاب الله تعالي
وجب حمله علي وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا
تعقبه مغير توقف علي الاخر فيصير المجموع كلاما واحدا
كما ذكرنا في الشرط • اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط
والجزا كلام واحد اوجب الحكم علي تقدير وهو ساكت عن غيره
واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي

رحمه يصح متراخيا وعندنا لابد يكون نسخا • اي المتراخي
لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له • قصة البقرة • فان قوله
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفرا وغيرها ثم خص
متراخيا فعلم ان المراد بقرة مخصوصة • وقوله تعالي واهلك
في قوله تعالي لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك • وقوله تعالي انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم • نقل انه لما نزلت هذه الاية قال
ابن الزبعري لرسول الله عليه السلام انت قلت ذلك قال
نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصاري عبدوا المسيح وبنوا
مليح عبدوا الملايكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين
التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالي ان الذين سبقت لهم
منا الحسني اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسي والملايكة
خصتا متراخيا • اي خصت الايتان تخصيصا متراخيا ومن
قوله تعالي واهلك وقوله تعالي انكم وما تعبدون من دون
الله بقوله تعالي انه ليس من اهلك وبقوله تعالي ان الذين
سبقت لهم منا الحسني اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة
البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاوا
ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسل
لا يكون اهلا له مسلما تناوله لكن استثني بقوله تعالي الا من سبق

فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتي يشمل الابن فالاستثنا متصل
وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول
وان اريد به الاهل ايمانا فالاستثنا منقطع • تحقيقه ان الاهل
لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول
لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثنا وهو الا من سبق عليه القول
علي هذا منقطع وقوله تعالي انه ليس من اهلك لا يكون مخصصا
لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل
قرابة يتناول الابن لكن استثني الابن بقوله الا من سبق عليه
القول فخرج الابن بالاستثنا لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه
ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد
بسبق القول ما وعد الله تعالي باهلاك الكفار • وقوله تعالي
وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسي عليه السلام
حقيقة لان ما لفظ لغير العقلا وانما اورده تعنتا بالمجاز او
التغليب فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسني لدفع هذا الاحتمال
واصحابنا قالوا كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو
تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثنا وانما اختلفوا
في التخصيص بنا علي انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير
لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض
فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان

المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغيير الموجب اقول
لا فرق عند الشافعي بين التخصيص والاستثنا بناء على ان العام مجمل
عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثنا لما
كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه
التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا فصل
في الاستثنا وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه
عن المضي في الصوب الذي يتوجه اليه اعلم ان بعض الناس
قسموا الاستثنا على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب
تعريفه به لكني لم افعل لذلك لان الاستثنا الحقيقي هو
المتصل وانما المنقطع يسمى استثنا بطريق المجاز فلم اجعل
المنقطع قسما منه لكن اوردته في ذنابة الاستثنا الحقيقي
وهو المنع عن دخول ما تناوله صدر الكلام في حكمه • اي
في حكم صدر الكلام • وفي متعلق بالدخول • فقوله بعض ما تناوله
ليخرج الاستثنا المستغرق بالا واخواتها • متعلق بالمنع وفيه
احتراز عن ساير التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو
اجود من ساير التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها
ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون
بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثنا واقع في كلام الله تعالى
او قبل الحكم فحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى

غير

غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم واما المستثنى
داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث انه يفهم المستثنى
من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول
بعد الاستثنا باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا
بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد من الاخراج المنع من
الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته
اولى • قالوا هو بيان تغيير لانه تغيير موجب صدر الكلام اذ
لولاه لشمل الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان
المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا
في كيفية عمله ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة لا بد اما ان يطلق العشرة
على السبعة في قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له
على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما يبين
ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في
البعض الاخر يخالف الحكم في البعض الاول فلا فرق بينهما على هذا
المذهب الا في ان الاستثنا كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل
وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثنا لا يثبت
حكما مخالفا للحكم المتقدم بخلاف التخصيص فهذا المذهب وهو
ان العشرة يراد بها السبعة الى آخره هو ما قال اصحابنا رحمهم الله
ان الاستثنا عند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة

مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا
لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة
هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالفاظ علم والمعنى
لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسمية الخلخلاف
دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا
على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على اندجاب عن قول
من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة • او اطلق العشرة على عشرة
افراد ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار
بعد اقرار ولا اظنه مذهبا احد او قبله ثم حكم على الباقي او
اطلق عشرة الا ثلاثة على السبعة فكانه قال على سبعة
فحصل ثلاثة مذاهب فعلى هذين • اي على المذهبين الاخيرين
يكون اي الاستثنا تكلما بالباقي • في صدر الكلام • بعد الثنيا اي
المستثنى ففي قوله له علي عشرة الا ثلاثة صدر الكلام عشرة والثنيا
ثلاثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه
تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين
تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا
ثلثة موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على
المذهب الثاني فلانه اخرج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة
ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون

الحكم

الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات الا ان
على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص
بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاني غير زيد
لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثنا على كليهما تكلم
بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب
الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له علي عشرة الا ثلاثة
فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثنا في دلالته على كون الحكم
في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه
وان كان غير عددي كجاني القوم الا زيدا فهو كقوله جاني من القوم
غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر
كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة
فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير
صفة • وعلى المذهب الثاني اكد من هذا المذهب الثاني هو ان المراد
بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثنا على هذا المذهب
اكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص
بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما • لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج
البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر
على هو جاني غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون اثباتا
ونفيا بالمنطوق • اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما مثبتة

والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم
وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة ٦
لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا فعند البعض يكون دلالته من
حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون اكد من هذا فدلالته على
الحكم في المستثنى تكون اشارة لا منطوقا حجته اي حجة المذهب
الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص
فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اي اجماع اهل العربية وهذا
عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع على انه
من النفي اثبات وبالعكس وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد
توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف
من النصف في اشتريت الجارية الا نصفها او التسلسل هذا دليل
اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو
المذهب عنده فلما وجدته ليفا اوردته على وجه الاشكال فبينت
فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول
فاذا قلت اشتريت الجارية الا نصفها يكون المراد بالجارية النصف
فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف
الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما
هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى
من النصف فنعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفها بل ربعها والمفروض

ان المستثنى

ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى
فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب
الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لان
المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من
المتناول لا من المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض
لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء
من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل فالجواب
اي عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله
ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع لفظ خاص للعدد
المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز
بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات
نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم
عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور
هو كقوله لا صلاة بغير طهور ولو كان نفيا فاثباتا يلزم صلاة
بطهور ثابتة فيصح كل صلاة بطهور لعموم النكرة الموصوفة
ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفي
جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اي على المستثنى
وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى
المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات

ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض
حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله لا صلاة
الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلاة بغير طهور
وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلاة ثابتة الا صلاة
ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية
هي صلاة ملصقة بطهور ثابتة وصلاة ملصقة بطهور نكرة
موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما قلنا عليه في فصل
العام فصار كقوله كل صلاة بطهور ثابتة وهذا باطل لان
الشرايط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلاة
وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد
الصلاة غير جايزة ثم الاستثنا يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا
يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثنا متعلقا
بكل واحد واحد والاستثنا يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات
بكل واحد واحد فيلزم كل صلاة بطهور جايزة معناه كل واحد
واحد من الصلوات غير جايزة في حال الا في حال اقترانها
بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلاة
جايزة في حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله لا صلاة الا
بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان
النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم المثال لا اجالس

الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلاة الا بطهور
عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان
كل صلاة بطهور جايزة والثاني انه يلزم ان الاستثنا من النفي اثباتا
وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم
عندنا فان كان الاستثنا من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلاة
بطهور جايزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين اي
في قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلاة الا بطهور عام عندنا
والاستثنا ليس من النفي اثباتا في كليتهما لكن في قوله لا اجالس
الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف شي من افراد العالم ومن ضرورة
هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم بهذا المعنى
لا لان الاستثنا من النفي اثبات واما في قوله لا صلاة الا
بطهور كل صلاة بطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز لا انه محكوم
عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شي من الفسادين علينا بل على من
يقول ان الاستثنا من النفي اثبات وايضا يجي في باب القياس ان الفرق
بطريق الاستثنا يدل على علية المستثنى فيكون الصلاة الخالية عن
الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز فلو كان
الاستثنا من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة
للجملة الاثباتية فتعم لعموم العلة وقوله تعالى وما كان لمومن
ان يقتل مومنا الا خطا هو كقوله وما كان له ان يقتل مومنا

عمدا لانه كان له ان يقتل خطا لانه لو وجب باذن الشرع بد
ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطا لا من جهة الحرمة ثابتة فيه
بناء على ترك التروي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان
مباحا محضا لما وجب الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده
وهو اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثنا
في قوله الا خطا على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو
المتصل • واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك
لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما • فلان معظم الكفار كانوا
اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت فيبقى لنفي الغير ثم يلزم
منه وجوده تعالى اشارة على الثاني • اي على المذهب الثاني
وهو ان الاستثنا اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا
ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه
لما ذكر الا الله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي
يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما
اخرج منه • وضرورة على الاخير • اي على المذهب الاخير
وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوع للسبعة فعلى هذا المذهب
وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما
كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة
وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود
فيكون

فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه
عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما
بل ضرورة • ومما قيل عليه • اي على المذهب الاخير هذا دليل
حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير انه لم يعهد في العربية لفظ
مركب من ثلاثة • اي المستثنى واداة الاستثنا والمستثنى بل عهد
لفظ مركب من كلمتين كبعلبك • ومركب اعرب في وسطه ضعيف
اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه
مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون ههنا وضع كلي • اي وضع
الواضع اللفظ الذي استثني منه للباقي وضعا كليا لا وضعا
جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع
كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا
انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع انه في حيز
المنع نحو شاب قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب
من ثلاثة العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع الكلية لا نسلم
انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى
الكلمة الواحدة فان من له يد في الايجاز والاطناب سهل عليه
ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة
بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام
الاخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا نقول

نحو الي عبد الله • فانه موكب من ثلاثة والاعراب في وسطه • وهذا
المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم • اي بعض مشايخنا كالقاضي
الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الايمة السرخسي رحمهم الله
قالوا في الاستثنا الغير العددي الي الثاني بحكم العرف • اي الي المذهب
الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم علي الباقي • وقد فهم
هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة
لانه علي الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل يثبتونه
لاستثنا بالغاية • اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في
كلمة التوحيد اثبات الاله بطريق الاشارة ففهمت من ذلك
ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان
العشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثنا
الغير العددي علي هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله
علي نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له علي وجوده تعالي بطريق الاشارة
فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث فانهم يشبهوا الاستثنا استثنا
بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية
وليس مذهبهم هو الاول لان علي الاول النفي والاثبات بطريق
المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثنا الغير العددي
هو الثاني لحكم العرف وهذا مناسب لما قال علما البيان ان الاستثنا
وضع لنفي التشريك والتخصيص بهم سنه ولما قال اهل اللغة انه

اخراج

اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا
من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة
وفي العددي ذهبوا الي الاخير حتي قالوا في ان كان لي الا مائة
فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث • فعلي المذهب الثالث كقوله
ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة • ولو قال ليس
له علي عشرة الا ثلاثة لا يلزمه شي فكانه قال ليس له علي سبعة
مسئلة شرط الاستثنا ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا
لا مما ثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف
لو وكل في الخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار
لانه قايم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة
ضمنا فلا يستثني / لا ان له ان ينقض الوكالة • استثنا منقطع
اي لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله لان المراد
بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثنا
موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الي الحقيقة اللغوية لان الاقرار
مسالمة لا مخاصمة فعلي هذا يصح مفصولا ولو قال غير جايز
الانكار فاينما علي الخلاف بنا علي الدليل الاول لمحمد • ومن
ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد استثنا
الانكار ولا يتاتي ذلك علي الدليل الثاني لمحمد رحمه الله ومن
ان استثنا الانكار بيان تقرير نظرا الي الحقيقة اللغوية لان استثنا

الانكار ليس تعريفا للحقيقة اللغوية بل ابطالها اما عند
ابي يوسف رحمه الله فلا يصح هذا الاستثنا لا للدليل الذي
ذكر في استثنا الاقرار بل لانه استثنا الكل من الكل لانه
قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط
فلا يبقى استثنا الانكار منها هذا ما خطر ببالي مسئلة الاستثنا
متصل ومنقطع والثاني مجاز • فان قيل قسمت الاستثنا على المتصل
والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة
حقيقة بل المراد ان الاستثنا يطلق على معنيين احدهما بطريق
الحقيقة والثاني بطريق المجاز • وقد اورد اصحابنا قوله
تعالى الذين تابوا من امثلة الاستثنا المنقطع ووجهه ان
المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وههنا ليس
كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وههنا لا يخرج
من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة وهذا حكم اخر
اورده اصحابنا من امثلة الاستثنا المنقطع والوجه الذي
ذكره فخر الاسلام رحمه الله في كونه منقطعا هو ان صدر
الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي
هذا نظر لان الفاسقون ليس مستثنى منه بل المستثنى منه
قوله فاوليك اي الذين يرمون والفاسقون من حكم المستثنى
منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو

اوليك

اوليك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول
القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم وغير داخل في منطلقون
وقد ذكر في التقديم وجه حسن لكونه منقطعا وهو ان
ذلك في المتن وهو ان الاستثنا المتصل اخراج عن حكم المستثنى
منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن
الدخول كما ذكرنا في حد الاستثنا والاستثنا المنقطع هو ان
يذكر شيء بعد الا فاخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير
مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام
والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم
وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا
لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا
بعد التوبة وهذا حكم اخر ونظايره في القران كثيرة منها قوله
تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله ما
قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين
الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه
حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما اخر وهو انه مغفور مسئلة
الاستثنا المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه
نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ
يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي

لحرار الاهولا ولاعبيد له سواهم مسئلة اذا تعقب الاستثنا
الجمل المعطوفة كاية القذف ينصرف الي الكل عند الشافعي
رحمه الله وعندنا الي الاقرب لقربه ولاتصاله وانقطاعه
عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر
بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي
الاستثنا اولى وصرفه الي الكل في الجمل المختلفة كاية
القذف في غاية البعد لان قوله فاجلدوا ولا تقبلوا
وردا على سبيل الجزا بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون
جملة مستانفة بلفظ الاخبار اي صرف الشافعي الاستثنا
الي الكل ففي اية القذف قطع الشافعي قوله تعالى ولا تقبلوا
عن قوله تعالى فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام
الحد وجعل واولئك هم الفاسقون عطفا علي قوله ولا تقبلوا
ثم جعل الاستثنا مصروفا الي قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك
لا الي قوله فاجلدوا واحتج ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم
قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل
المختلفة في اية القذف هي قوله ولا تقبلوا تعالى فاجلدوهم
وقوله تعالى ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون
ونحن جعلنا الاولين خبرا لانهما خرجا بلفظ الطلب
مفوضين الي الايمة وجعلنا واولئك مستانفا لانها

بطريق

بطريق الاخبار والاستثنا مصروفا الي واولئك • ومن اقسام
بيان التغيير الشرط وقد مر • اي في لفظ مفهوم المخالفة
والفرق بينه وبين الاستثنا يظهر في قوله بعت منك هذا
العبد بالف الا نصف العبد انه يقع البيع علي النصف بالف لان
الاستثنا تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف • ولو
قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسماية فكانه يدخل في
البيع لفايدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط
لانه بيع شي من شيين فصل في بيان التبديل وهو
النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه
والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن
دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما
بان الحكم الاول موقت الي وقت كذا كان الدليل الثاني
بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا
كان البقا فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالناسخ
يكون تبديلا بالنسبة الي علمنا كالقتل فانه بيان للاجل
في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل
وهو جايز عندنا في احكام الشرع خلافا لليهود عليهم اللعنة
فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكر بعض
المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم • ان كان المراد النزاع

التبديل

الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عليه السلام وتلك الشرايع
باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم
يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة
الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القران
ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد عليه السلام
واوجبا الرجوع اليه عند وجود ظهوره واذا كان
الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول بان
الله تعالى سماه نسخا بقوله تعالى ما ننسخ من اية
اما النقل ففي التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى
عليه السلام ان لا نسخ لشريعته قلنا هذه الدعوة غير
صحيحة لوجود التحريف واما العقل فلانه يوجب كون الشيء
مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب
البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة
ادم عليه السلام وحل الجزء اي حوا له لم يكن لاحد ثم نسخ
في غير شريعته ولان الامر للموجب لا للبقا وانما هو
بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل
الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم
بان البقا بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم
مشكل

مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام
حجة الان في وقت نزوله واما بعده فلا والجواب عن هذا
اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة
علم انه لم يتغير واما بان النص يدل على شرعيته موجبة قطعا
الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور
اعلم ان فخر الاسلام رحمه الله اجاب عن قولهم انه يوجب
كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب
لا للبقاء وانما البقا بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء
مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب
نظر وهو انه لما كان البقا بالاستصحاب والاستصحاب ليس
بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة
النبي عليه السلام حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة
بعده وهذا قول باطل وانما قيدنا بزمن النبي عليه السلام
لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرايع
التي قبض النبي عليه السلام عليها قطعية مويدة وقد خطر
ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما انه يلتزم ان مثل
هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغير
معلوما فلما نزل على النبي عليه السلام حكم فثبوته بالنص
وبقاوه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغير اذ لو نزل لبين

النبي عليه السلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل مغير
فبهذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انا لا نقول
ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعيته موجبة
قطعا الى زمن نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض
المذكور وهو كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان
واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ
فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ماذكرنا
في اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول
موقت الى اخر فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى
ان نقول ان البقا بالاستصحاب • وفي هذا حكمة بالغة
وهي كالاحيا ثم الاماتة وايضا يمكن حسن الشيء وقبحه
في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في
نفسه كالاحكام العقلية • مثل وحدانية الله تعالى وامثالها
وما يجري مجراها • كالامور الحسية والاخبارات عن
الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلة نحو سجد الملائكة
واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان يلحقه
تابيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية وقوله
عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة او دلالة كالشرائع
التي قبض الرسول عليها الرسول عليه السلام فانها مؤبدة

بدلالة

بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت عطف على تابيد في قوله
اما ان يلحقه تابيد • فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او
يكون الحكم مطلقا عنهما • اي عن التابيد والتوقيت • فالذي
يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد
كاف ولا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة
لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله
يكون بدا ولنا انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين
صلاة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل في
ذلك لانه يمكن ان يكون المقصود هو الاعتقاد فقط او الاعتقاد
والعمل جميعا وهنا • اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل
الاعتقاد اقوى لانه يكون فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة
كما في المتشابه وهو • اي الاعتقاد • لا يحتمل السقوط بخلاف •
العمل • فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلاة والصوم
وغيرها • وذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل • اي من
قبيل النسخ قبل الفعل • عند البعض وعند البعض ليس بنسخ
فان الاستخلاف لا يكون نسخا • لان الاستخلاف لا يكون الا مع
تقرير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتداء على القولين
فان قيل الامر بالفدا حرم الاصل فيكون نسخا • هذا اشكال
على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم ليس بنسخ • قلنا لما قام الغير

مقامه عاد الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب
او السنة لا القياس على ما ياتي ولا الاجماع لانه ان كان
في النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه منفرد بيان
الشرايع وان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون اربعة اقسام
نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة او الكتاب
بالسنة او بالعكس وقال الشافعي رحمه الله بفساد
الاخيرين لقوله تعالى نات بخير منها او مثلها • دليل على
امتناع نسخ الكتاب بالسنة • والسنة دونه • اي دون
الكتاب • وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله الحديث • اوله تكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ
الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه
وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه
فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا على جواز نسخ
الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين
والاقربين • اول الاية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف

بقوله

زمن

بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن
الاية • اول الاية قوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم
فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت
حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا • نسخ بقوله عليه السلام
الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد • اي ما
مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج
الاول • بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث اذ في
الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى اشار بقوله
يوصيكم الله في اولادكم وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذي
حق حقه فلا وصية لوارث • ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني
بقوله ولان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب
الله تعالى • فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عليه السلام
الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى
فنسخ تلاوته وبقي حكمه لم لما بين فساد ما احتج به بعض
اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة اراد ان يذكر الحجة
الصحيحة على هذا المطلوب فقال • والحجة انه عليه السلام
حين كان بمكة صلى الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان
يصلي الى بيت المقدس فلا وان كان بالكتاب نسخ بالسنة

هذا م



والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب • اعلم انه عليه السلام
لما كان بمكة كان يتوجه الي الكعبة ولا يُدري انه كان بالكتاب
او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الي بيت المقدس ستة عشر
شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب
وهو قوله تعالي فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب
سَيقين اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك
فيه وحديث عايشة رضي الله عنها دليل علي نسخ الكتاب
بالسنة وهو قوله • وقالت عايشة رضي الله عنها ما قبض
رسول الله صلي الله عليه وسلم حتي اباح الله تعالي له من
النسا ما شاء • فتكون السنة ناسخة لقوله تعالي لا تحل لك
النسا من بعد • ولانه بعث مبينا فجاز له بيان من حكم الكتاب
بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالي بوحي متلو من حكم
ثبت بوحي غير متلو وقوله تعالي نات بخير اي فيما يرجع الي
مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما تنسخ حكمه
لا نظمه وهما في الحكم مثلان • اي ان سلم ان المراد الخيرية
من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام
المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه فالكتاب
والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم
بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراة في الصلاة ونحوها

وليس

وليس ذلك من تلقا نفسه لقوله ان هو الا وحي يوحي اي ليس
نسخ الكتاب بالسنة من تلقا نفسه وهذا جواب قوله
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقا نفسي • وقوله عليه السلام فاعرضوه
علي كتاب الله تعالي اذا اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ
به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله يكثر لكم الاحاديث
من بعدي • وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من
عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن
الباطل • وفيما ذكرنا اعلا منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم
سنته • ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية
للوالدين باية المواريث • ونسخ الكتاب بالسنة ما روت
عايشة رضي الله عنها ما قبض النبي عليه السلام حتي اباح
الله تعالي له من النسا ما شا فيكون قوله تعالي لا تحل
لك النسا منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب
لنسخ التوجه الي بيت المقدس بقوله تعالي فول وجهك شطر
المسجد الحرام • ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث
مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لانه في ابتدا
الاسلام كان من عليه الصوم كان مخيرا بين الصوم والفدية

ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف
لقوله نات بخير الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه
فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ
بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث
انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين
المتواتر وخبر الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ نحو اما الحكم
والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت العلما او بالانسا
لصحف ابراهيم والانسا كان للقران في زمن النبي عليه السلام
قال الله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء فاما بعد وفاته
فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فمنعه البعض لان
النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله
تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته
ونظايره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرون
ونحوهما ونسخ قراة ابن مسعود رضي الله عنهما عنه وهو
ثلاثة ايام متتابعات مع بقا حكمه ولان حكمه اي حكم
النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز
وجواز الصلاة وحرمته للجنب والحايض فيجوز ان ينسخ
احدهما بدون الاخر واما وصف الحكم عطف على قوله فاما
الحكم

الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا على ان الزيادة
على النص نسخ ام لا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة
ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة واما
برفع مفهوم المخالفة كما لو قال في العلوفة زكاة بعد قوله
في السايمة زكاة وهي النسخ عندنا اي الزيادة على النص
نسخ عندنا ويجب استثنا الثالث اذ لا نقول بالمفهوم اي
بمفهوم المخالفة علم ان في المحصول واصول ابن الحاجب
ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط
او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد
من هذه الثلاثة وههنا ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة
فاقول يجب استثنا الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم
المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على
انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي رحمه الله لا مطلقا
وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو
اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة
في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلاثة
بعدما كان في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب
التخيير بين الاثنين شهادة رجلين او رجل وامرأتين
فزاد الشافعي رحمه الله امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي

لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير • اعلم ان ابن
الحاجب اورد ههنا ثلاثة اسئلة فالاول هو زيادة ركعة
في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة
ان اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان
الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد
واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغيير
الاصل بانه لو اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة
وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين
الصورتين ان اتي به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة
وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء
في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين • ذكر في المحصول
واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين • ونحن
الا لا نسلك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اي الشيء
المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا ان يكون
عدما اصليا فلا لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في
اثنين او في ثلاثة بعدما كان الواجب واحدا او واحد
اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فترفع
اجزاء الاصل كزيادة الشرط • هذا دليل على ان الزيادة
نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله وتقديره ان الزيادة

المختلف

المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط
اما زيادة الجزء فانما يكون بثلاثة امور الاول في التخيير
في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع
حرمة ترك ذلك الواجب والثاني بالتخيير في ثلاثة بعد
ما كان الواجب احد الاثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك
احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة
هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء
الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط • والكل حكم
شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه
كما ذكرنا • اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد
الاثنين • واجزاء الاصل احكام شرعية • قالوا حرمة الترك
التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت اذا لم
يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه • قد ذكرنا ان التخيير
يرفع حرمة الترك وهو حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك
التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا
الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا
عنه والاصل عدمه اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك
الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه
مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني

على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب
لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا يثبت
التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا
بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد
واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين • هذا
تفريع على مذهب ابي الحسين فنص الكتاب اوجب غسل
الرجلين على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين التيمم
والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب
رجلا وامراتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر
الواحد التخيير بين رجل وامراتين وبين الشاهد واليمين
• قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف
لابد • اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة
الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون
حرمته حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء
من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك
الصلاة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف • وايضا
وجوبهما وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب
احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون
اي الاستخلاف نسخا وان كان في المسح والنبيذ بخبر مشهور

اي

اي فان كان الاستخلاف نسخا ففي المسح على الخفين والوضوء
بالنبيذ يثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور
جائز عندنا • وقوله فرجل وامراتان اي فالواجب هذا
فيكون الشاهد واليمين ناسخا ثم اورد الفروع على ان الزيادة
نسخ عندنا وقال • فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب
والولاء على الوضوء وهو • اي الوضوء • على الطواف والفاتحة وتعديل
الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان
على الرقبة بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة
اليمين بالقياس على كفارة القتل • يرد هنا انكم زدتم الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم تثبت الفرضية لانها
لا تثبت بخبر الواحد عندكم • فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه
بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم
على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يراد به وهو الوجوب ويمكن
ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه
نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة
والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا بالوجوب فقط
بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب
اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب
واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط

للصلاة ولا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه
بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلاة بمعنى انه لا يجوز الصلاة
الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا تصح
الصلاة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلاة التي هي
الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله جعل في الصلاة واجبات
ولم يجعل ذلك في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام
الشريعة الغراء وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء

علي سر ما جعل ابو حنيفة واجبا في الصلاة دون الوضوء

فصل في بيان الضرورة وهي اربعة انواع الاول
ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه
الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين
تعين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب
المال استحسانا للشركة في صدر الكلام • اي اذا بين
تعين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان
المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف
رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى
اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب
اجر مثله هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان
فمذكور في المتن • والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم
كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته

وكذا

وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم
منفعة البدن في ولد المغرور • روي عن عمر رضي الله عنه
فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية
على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا رضي
الله عنه واشتهر في الصحابة رضي الله عنهم ولم يرده احد
ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض
عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضا بالمولى
عليه • وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي يوجب
الحيا وكذا النكول جعل بيانا • اي جعل اقرارا لحال في الناكل
وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها
فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعي لانه لا يظن بالمسلم
الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك
بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون
المدعي محقا في دعواه • والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور
كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا • دفعا
للغرور عن الناس • وكذا سكوت الشفيع • جعل تسليما لانه
ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك
ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم نقض الشفيع تصرفه يتضرر
المشتري ايضا • والرابع ما ثبت بضرورة الكلام نحو له علي مائة

ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا
للاول وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة عليه بيانها كما في
مائة وثوب ومائة وشاة ولنا ان حذف المعطوف عليه
في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم
ونظائرها فنحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد
والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة • فقوله فنحمل على ذلك
اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة
عدد مضاف نحو مائة وثلاثة اثواب فان الاخير بيان المائة
بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار
والقفيز نجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما
مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم
قياسا على قوله له علي مائة وثلاثة اثواب اما اذا كان بعد
المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له علي مائة
وثوب ومائة وعبد لا نجعله بيانا للمائة الركن الرابع
في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم
في عصر على حكم شرعي • بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي
وبعضهم على قالوا على امر ديني يعم الحكم الشرعي وغيره واما الاحكام ان
اراد بيننهم واما ارينيه كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق
على مثل هذا او لم يقع فيهما سواء حتى ان انكر احد لا يكون كفرا بل يكون
جهلا

جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق اولا اما الاحكام الدينية فاما ان
تكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرنا في اول الكتاب
انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس
او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا
ماضيا فالاخبار عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع
المخصوص بامة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون
من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الاخرة
واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا تمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف
على المغيبات كالنبي مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على
ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من
حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فيرجع الى الامر الاول ومن
ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل
يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان
مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيدها قطعية والبحث
هنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان
يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض
او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة
النظر والتامل في الحادثة وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر
رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت

حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل لما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة
رضي الله عنهم في ذلك اشار بعض الصحابة بتاخير القسمة والامساك
الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت حتى ساله فقال ارى ان يقسم بين
المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رضي الله عنه بذلك ولم يجعل
سكوته دليل الموافقة حتى ساله وجوز علي رضي الله عنه السكوت مع
ان الحق عنده خلافه وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم
وعلي رضي الله عنه ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرة فلم
يكن سكوته تسليما • روي ان عمر رضي الله عنه ضرب امراة لجناية
فاسقطت الجنين فشاور الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك
مودب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فلما ساله
قال ارى عليك الغرة • ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن
عباس ما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنه بقولك في العول
فقال درته • وذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرائض
ان العول ثابت على قول عامة الصحابة باطل عند ابن عباس رضه وهو لا
يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب
مثاله زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسئلة من
ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف
ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه اول حادثة
وقعت في نوبة عمر رضي الله عنه فاشار العباس الى ان يقسم المال

مطلب العول ثابت على قول عامة الصحابة سوى ابن عباس رضي الله عنهم اجمعين

على

١٥٨

على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابنه صبيا فلما بلغ
خالف وقال من شاء باهلته ان الله الذي احصى رمل عالج عددا
لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر
رضي الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رضي الله عنه رجلا مهيبا
فهبته • وقد يكون للتامل وغيره • اي يكون السكوت للتامل وغيره
من الاسباب المانعة للاظهار • ولئن سلمنا ان شرط التكلم من الكل متعسر
غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم ولما
كان الحكم عندهم ههنا مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون
بذلك واما سكوت علي فيمكن حمله على ان ما افتوا من امساك
المال • اي مال له فضل عنده • وعدم الغرم عليه • اي في مسئلة
الاسقاط • كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم
صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثنا والعدل كان احسن
وبعد التسليم • اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان
خطا • السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى اخر
المجلس تعظيما للمفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف
والمناظرة بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر
وكان عمر الين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف
عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين
مذهبه وهو محق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس بسكوته عن الحق

لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضي الله عنه
انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه • ولما
شرطنا مضي مدة التأمل لم ترد الشبهة التي ذكرت • وهي ان السكوت
قد يكون للتأمل • مسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين
يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة
فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصصوا ذلك بالصحابة
اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا • نظيره انهم اختلفوا في
عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين
وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل
قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند
البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد
قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا
العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس
وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير
ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة
مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين فالقول
بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث
لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح في العيوب الخمسة فعند
البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل
منها

منها فالفسخ في البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد ويعبر
عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء
الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود ثالث لم يقل به
احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة
وعند الشافعي المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود او شمول
العدم ثالث لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق هو
التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه
لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان
الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب
ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا
مركبا فما به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه
وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان
الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة
الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا
مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة
يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند
ابن مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو
حنيفة رحمه الله وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم

يجب حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب
من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفا الحمل منتف اجماعًا اما
عند ابن مسعود فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء
الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة
في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى
اقول التمسك بالاجماع المركب وتجهيل القائل بالفصل مشهور
في المناظرات وابطاله على الوجه الذي حرر نقلته عن
بعض المتاخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم
انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الفرض
كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الغمار لا يخلو من ان
يكون ثابتا اولا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسًا
وان لم يكن ثابتا في الغمار كمع العدم في الحلي وهذا منتف [illegible]
اجماعًا فهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي
ما قاله الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدم في
وهو منتف عند الشافعي اما ان لم يكن الغرض الزام الخصم
بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض
المتاخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما
اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لاخفاء في
ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا
والخصم

والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال
ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة واحدة كما في العدة
وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففي مسئلة الزوج او الزوجة
مع الابوين احد القولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث
الباقي في كليهما فثلث الكل في احدهما دون الاخرى مخالف
للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسئلة الخارج من غير
السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعًا فالقول بان لا شيء
منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول
بان العدة المذكورة لوضع الحمل مع انتفا الحجب المذكور مبطل
للاجماع فالشان في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع
عن صورة لا يلزم فيها ذلك فلا بد من ضابط وهو ان
القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو
من الاحكام الشرعية فح يكون القول الثالث مستلزما
لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه
اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما
الاول المسئلة فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين
يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد
لا يحرم وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي واما مسئلة الربوا
فعلته القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد

في هذا الضابط

هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور
امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد
اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف
مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين
اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد
هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فان التطهير واجب
بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل
المخرج عند الشافعي فالقول بان لا شيء من التطهير واجب
خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون
مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فنقول
الوجود مخالف للاجماع فنقول هذا الافتراق هنا ليس
حكما شرعيا اي لحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما
حتى يلزم من عدم احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان
الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت امرأة ان زوجها
الغايب مات فتزوجت وولدت فجا الزوج الاول
فعندنا يثبت النسب من الزوج الاول وعند الشافعي من
الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف
اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني
فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم

في الاخرى

في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول
بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع
فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رحمه الله
في مسئلة المس ولقول الشافعي في مسئلة الخروج وليس
في شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما
يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة
رحمه الله وعكسه قول الشافعي فهما لا يشتركان في امر واحد
ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان
في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلاة فان احتجم ومس المرأة
لا تجوز صلاته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما
عنده فللمس فالذي يخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلاة
باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام
والحكم عند الشافعي رحمه الله انها لا تجوز للمس وكل من
الحكمين منفصل عن الاخر لا تعلق لاحدهما بالاخر فيمكن
ان ابا حنيفة رحمه الله يكون مخطيا في الخروج مصيبا
في المس والشافعي يكون مخطيا في المس مصيبا في الخروج
اذ ليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما ان يكون
مخطيا في الاخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود
في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم

القائل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج
مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب
فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر
ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد
شرعي فحينئذ يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه
ليس للاب وللجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا
وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول
بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود
وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة
فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما
حكم شرعي بخلاف الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل
او ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا وكذا في العيوب
الخمسة المساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا واما ان
يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم
في الاخر وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما
كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي وجواز
كليهما عند ابي حنيفة رحمه الله فجواز النفل متفق عليه
فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف
الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط الخيار فان الثاني يفيد

الملك

الملك عند ابي حنيفة رحمه الله دون الاول وعند الشافعي
كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول
بافادتهما الملك او بافادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف
الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة • واما الثاني
ففي اهلية من ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق
ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة
وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة
على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه وكذا
المجون • اعلم ان البدعة لا يخ عن احد الامرين اما التعصب
او السفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده
ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن
وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله
على فعل مخالف للعقل لقلة التامل • واما المجون فهو
عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل
واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الراي كنقل القرآن
وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما
يحتاج لا عبرة لهم • اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما
اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا
للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد

المجون عدم المبالاة

قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع
يفيد زيادة تاكيد فنقل القران واتيهات الشرايع من
هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد
وذلك المخالف او مخالف اخر في عهد اخر لا يكفر بالمخالفة
واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه
فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع
حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لا عبرة لاحد من الخواص والعوام
المخالفة حتى لو خالف احد يكفر • وبعض الناس خصوا
الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين وبعضهم
بعترة الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس وبعضهم
باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي
خبثها وان الخطا خبث • الا ان هذه الامور زايدة على الاهلية
وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشي من هذا وعند
البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة
فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلفت
الصحابة والمخالف واحد في مخالفة الجمع الكثير والسواد
الاعظم عامة المسلمين حتى هو عامة مطلقة • والمراد
بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقهم
طريقة

طريقة الرسول عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم دون
اهل البدع • واما الثالث ففي شروطه انقراض العصر
ليس شرطا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يشترط ان يموتوا
على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم قلنا ان تحقق الاجماع فلا
يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا ومسئلة
شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن
الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر
لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله
باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة
والمختار عدم شرطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد
وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد
العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر • اعلم ان
الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل
مقرونا بدلائله بشرايطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم
لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا بشرايطه
ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله
تعالى فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم
لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل
مقرونا بشرايطه لا يكون احد منهم ضالا او مخطئا بالنظر

بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد
الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث
دليل قوي وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل
لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر
الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض
الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى
الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق
لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم
لان الحق عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل انهم ان
ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل
غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان
لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا
التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان
المجتهد يخطي ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك
ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطي
وضال • واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت الحكم يقينا
حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع
قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة

اول الاية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا اي نجعله واليا لما تولى من الضلال ووجه الاستدلال
انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين
في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب
الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة
فائدة وكان الكلام حينئذ ركيكا كما لو قال ومن يشاقق الرسول
ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا
شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه
سبيلي الاية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل
المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي صلى الله عليه
وسلم لانه ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول
ويكون المعطوف اي الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة
ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها
ما اتى به النبي عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به
النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا
في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي
عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان
شرط لكونه واجب الاتباع لا تفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط

مع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق
اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المومنين
مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى به
النبي عليه السلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون
داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء
الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه
لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير
عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا
الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقطعي لانه يمكن ان
يكون ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المومنين مع
انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم
مشاقة الرسول عليه السلام غير مفهوم اتباع غير سبيل
المومنين وهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول
عين اطاعة الله في الوجود الخارجي لقوله تعالى ومن يطع
الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله
تعالى كنتم خير امة الاية والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا
لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق
الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا تكون خير الامم

على

على انه قد وصفهم بقوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
فاذا اجتمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا عن
الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة
ومنه قوله تعالى اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط
بين الافراط والتفريط فان رؤوس الفضائل الحكمة والعفة
والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي
متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطها ان ينتهي القوة
العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن
الحد الذي وجب ان يتوقف عليه فلا يتعمق فيما ليس من
شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة
القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدا والمعاد
كما هو داب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة
الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والجمود والشجاعة
نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن
وانما يحمد فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب الروح
الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح
بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة
والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة

مطلب رؤوس الفضائل

نقتفي الرسول على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سوا السبيل
وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام
ما رآه المومنون حسنا فهو عند الله حسن • هذه هي الادلة
المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله تعالى ومن يشاقق
الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الايات فدلالته
على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة ليست بقوية وما ذكر
من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم
والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان تكون الدلايل
الدالة على انه دليل قطعي قطعية الدلالة على هذا المدلول
المطلوب فالانا اذكر ما سنح لخاطري فاقول القضايا المتفق
عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس كالعدل
حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينا كما في
المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم
تكن ثابتة عندهم فتواطوهم على الكذب مما يحيله العقل
فلولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة
عندهم فحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع فان كان
واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهية
او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه
خطاء فوقوع الخطا بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبيا والحكما

والعلما

والعلما وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على
العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه مع ما يقع
في العقول فان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقي
لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف على السمع
فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قايله
فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير
وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل
الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس
كما نشاهده من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقد
الناس انه حسن او قبيح عند الله تعالى فلا يرد على ذلك ان
الانبيا واهل الحق لما خافوا ان يعنتهم الناس على ترك الرسوم
بل رفضوها وهم قد اعتقدوا اما لخفي بصدده وايضا مثل
ذلك الاحتمال يرجع على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها
والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم
في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عليه السلام فانه خاتم
النبيين فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
ولا شك ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث
الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم احكام تلك الحوادث
من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا

فلابد ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي
فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على
اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم
فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين
تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله وما
تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية تدل
على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقهة فان اتفق الطوائف
على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم به يجب
قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة
بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين
فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان
كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين فلم يعلموا الحكم المذكور
يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سئلوهم واتفقوا على الجواب
يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس
الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا قوله
تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي

في قلوب

في قلوب قوم هم العلماء المهتدون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله
تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما
سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها يدل على
ان النفس المزكاة يلهمها الله تعالى الخير والشر لا سيما عند الاجماع
والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل وايضا ان العلماء اذا
قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون
قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم
بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانه قد وصلوا الى دليل دال
على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا ه
والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون
غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل
لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور
فبقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل
الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا
هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع
الذي ندعي انه حجة بعض الاجماعات فان قوما قالوا ان اجماع
اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي
بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم
العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة

في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله
من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله
عليه السلام فعليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان
الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلما بحيث توجب
العلم اليقيني والله اعلم ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة
ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم
فيما روي فيه خلافهم وهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل
هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع
الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما
الخامس ففي السند والنا قال يجوز ان يكون سند الاجماع
خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض لا بد من دليل
قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا حينئذ فكونه حجة ليس من
قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما
ذكرنا في فصل السنة الركن الرابع في القياس وهو تعدية
الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة
اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس
عليه المحل وبالفرع المقيس فقد قيل عليه ان التعدية توجب
ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح
الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا يشعر بعدم بقائه في الاصل
بل

بل يشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا يرى ان تعدية
الفعل هي ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول
ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع
من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا فلا حاجة الى ان يقال
تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا تمكن الا وان يكون الحكم متحدا
من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا يدرك
بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب
لاتفاق العلما على الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض
اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس
تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر
الاسلام ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم
به الشيء والحكم هو الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي
يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية
هي اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا
الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية
نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الحكم
حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا
التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا
للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لابد

ان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست
الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة
بينهما في الحكم • وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لا انه مثبت
له ابتدا • اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى
في صورة الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به
هذا المعنى لان القياس مثبت للحكم ابتدا لان مثبت الحكم هو
الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت • واصحاب
الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم
على ان لا عبرة في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء • ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء
يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما
هو حجة فيما لا يوجد في الكتاب • وقوله تعالى ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين • المراد بالكتاب اللوح المحفوظ
فلا تمسك لهم حينئذ فان كان المراد به القران فالتمسك به
كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله عليه السلام
فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا • لفظ الحديث هكذا
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
الخ ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما • اي دعينا الي العمل بالاصل وهو

الاباحة

الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد
الاية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما
بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية • ولان الحكم حق الشارع
وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة
وهو تصرف • الضمير يرجع الي الاثبات المذكور • في حقه تعالى
ولانه طاعة الله تعالى • اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى
والمراد بالحكم هنا المحكوم به • ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات
مثل اعداد الركعات وساير المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل
في دركها • بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل
بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس والعقل
فقوله بخلاف امر الحرب جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه
الاشيا يصح فيها القياس والعمل بالراي اتفاقا فصح ثبوت
بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور • وكذا امر القبلة
اي يدرك بالحس او العقل اما بالسفر او بمحاذاة الكواكب ونحوهما
والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية اعلم ان
النص المتمسك به للقايسين قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الاية
وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب • اي ان تمسك به

احد علي صحة العمل بالراي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول علي ام
الحب • ولنا قوله تعالي فاعتبروا يا اولي الابصار و الاعتبار
رد الشيء الي نظيره والعبرة لعموم اللفظ • لا لخصوص السبب واللفظ
عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الي نظيره اي الحكم علي الشيء بما هو
ثابت لنظيره والاشتقاق من العبور والتركيب يدل علي التجاوز والتعدي
فيدل علي الاتعاظ عبارة وعلي القياس اشارة • لان الاتعاظ
يكون ثابتا بطريق المنطوق مع سياق الكلام له والقياس يكون
بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له • سلمنا ان
الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة • اي ما ذكرنا انه
يدل علي القياس اشارة كان علي تقدير ان المراد بالاعتبار رد
الشيء الي نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع
ذلك يدل علي القياس بطريق دلالة النص التي تسمي فحوي الخطاب
وطريقها • اي طريق دلالة النص في هذه الصورة • ان في النص
ذكر الله هلاك قوم بناء علي سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة
ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل هذا السبب لئلا يترتب عليه
مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلة بالعلة يوجب العلم
بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعني
يفهم من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتي لا يكون
اثبات

اثبات القياس بالقياس • قال الله تعالي ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا
انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار فعلي تقدير ان يكون المراد بالاعتبار
الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم
بمثله يترتب علي فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل
علي قوله فاعتبروا اجعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ
وانما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل
من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتي لو لم
تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل
انما يكون صادقا فاذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون الحكم هذا
الجزئي صادقا فاذا ثبتت القضية الكلية يثبت وجوب القياس
في الاحكام الشرعية وهذا المعني يفهم من لفظ الفاء وهي
للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص
لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس
بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس
الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا • ونظيره • اي نظير القياس
وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام
الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد

ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة
قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة
ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل
اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله فرهان مقبوضة
يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن • فتكون
هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل
ثم قال والفضل ربا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض
فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا
الحكم القدر والجنس اذ بهما تثبت المساواة صورة ومعنى اذا وجدنا
هذه العلة في ساير المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة
وايضا حديث معاذ • عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي
عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب
الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول
رسوله بما يرضى به رسوله • وقد روينا ما هو قياس عنه عليه
السلام في اخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارايت لو كان
على ابيك دين وحديث قبلة الصايم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه
اي في القياس • اشهر من ان يخفى • ثم شرع في جواب الدلايل المذكورة

على

على نفي القياس فقال • ويكون في الكتاب تبيانا بمعناه لان
التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ • فلما كان الثابت بالقياس
ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان
واما قوله ولا رطب ولا يابس فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه
لفظا وبعضه معنى • اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب
واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما
منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار
فحواه واخراج الدر المكنون عن بحار معناه وجهلوا ان للقران ظهرا
وبطنا وان لكل حد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين
الغارفين في دقايق التاويل لكشف قناع الاستار عن جمال معاني
التنزيل • وانكاره عليه السلام لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم
وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل • اي الاستصحاب
عمل بلا دليل • لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على
بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود
وقيل لا احد ليس ان ابه • اي بالعمل بالاصل • بل بالعمل بالنص
اي بل هو امر بالعمل بالنص • وهو خلق لكم ما في الارض جميعا
فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي عليه السلام يكون
حلالا لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ونحن نقول
الغنيا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس

فانه قياس في مقابلة النص • والظن كاف للعمل به • جواب
عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة • وهذا تصرف في حقه تعالى
باذنه ولا يعمل به • اي بالقياس • فيما لا يدرك بالعقل • وهو جواب
عن قوله ولا مدخل للعقل فيه • ذكرنا في فصل شرطه •
اي شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لا يكون
حكم الاصل • اي المقيس عليه مخصوصا به • اي بالاصل • بنص كشهادة
خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي عليه السلام وان لا يكون
اي حكم الاصل • معدولا عن القياس • وهذا هو الشرط الثاني •
وهو بان لا يدركه العقل • كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن •
سنة كاكل الناسي فانه بقا في حكم الصوم • اي العدول عن القياس
يكون باحد امرين اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك
علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن
سنن القياس اي عن طريقته المسلوكة وقاعدته من كل ما
دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سنن المستمر كاكل
الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل
ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه
فلا يصح قياس الاكل خطا على الاكل ناسيا • وكتقوم المنافع في الاجارة
فانه مستثنى عن سنن القياس • لانه • اي التقوم • بعقد الاحراز
والاحراز يعتمد البقا ولا بقاء الاعراض • وان منع استحالة بقا الاعراض
فمثل

فمثل هذه الاعراض اي المنافع لا شك في استحالة بقايها فالقياس
يقتضي عدم تقوم كلها لا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس
لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة • وان يكون
المعدي حكما شرعيا • هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد
بقيود كثيرة وهي هذه • ثابتا باحد الاصول الثلاثة • اي الكتاب
والسنة والاجماع • من غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدي • هو نظير
اي الفرع يكون نظير الاصل في حكم • ولا نص فيه • اي في الفرع والمراد
نفي دال على الحكم المعدي او عدمه لا مطلق النص • فلا تثبت اللغة بالقياس
هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا
في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل
ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى
انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن
لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى
من ساير الالفاظ • كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة
فلا يطلق على ساير الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن
لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من
وضع العرب وكذا الزنا للواطة ولا يقال الذمي اهل للطلاق
فيكون اهلا للظهار كالمسلم • هذا تفريع قوله من غير تغيير • لان
الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة • وفي الذمي حرمة

لانتهى بها لعدم صحة الكفارة منه لعدم اهليته لها وكذا تعليل
الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في
الاصل مقيدة بعدم التساوي • لو روعي التساوي لا تبقى الحرمة في
الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية
التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل
والعدديات ليست بكيلية والتساوي في العدد غير معتبر
شرعا • ولا يصح قياس الخطا على النسيان في عدم الافطار هذا
تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره • لان عذره دون
عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نص • هذا تفريع قوله
ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان
كان مخالفا يبطل • الضماير في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة
اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس • وان لا يغير • اي القياس
حكم النص • هذا هو الشرط الرابع • فلا يصح شرطية التمليك
في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغيير حكم
قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا شرط
الايمان في كفارة اليمين • قياسا على كفارة القتل تخالف
اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف
قوله عليه السلام الى اجل معلوم • وايضا لم يعد • اي
الشافعي • به كما هو في الاصل • فهذا بيان ان في قياس جواز

السلم

السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه مغير للنص والثاني
ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع تغيير وقد بينا
في الشرط الثالث بطلان هذا • اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن
وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وههنا اسقطه فان قيل
انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سوا
بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل • من هذا النص
العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي • بالتعليل
بالقدر ان قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر الكيل
غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل
مغير للنص • وكذا في دفع القيم في الزكاة • اي غيرتم النص في قوله
عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع
عين ذلك الشيء دون القيمة • وفي صرفها الى صنف واحد • اي
غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية • بالتعليل بالحاجة •
اي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود
في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل
جميع الاشيا التي تتعلق بها الحاجة وفي دفع عين الواجب تندفع
الحاجة الواحدة فربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج
الى غيرها وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة

هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه
الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص
وفي جواز غير لفظ تكبير الافتتاح اي غير حكم النص وهو
قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى
فيجوز باتي لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة الخبث
بغير الماء اي غير حكم النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور
وقوله عليه السلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء قلنا
المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان
المراد التسوية المشروعة في قوله عليه السلام الا سواء
بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية
بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فلا نسلم انه يعم
القليل والكثير كما في قوله لا تقتل حيوانا الا بالسكين
معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا
بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث
لا يدخل تحت النهي وانما كان تغييرا اذا كان الاصل
واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة تقع وجوبها
ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا باس بجواز
دفع القيم اي انما كان التعليل في دفع القيم تغييرا
للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير

لعينه

لعينه وليس كذلك فان الزكاة عبادة محضة لا حق للعباد
فيها انما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب
باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على
الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك
المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن
ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر
بالاستبدال فالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يامر
بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا
بالاستبدال فكذا هنا فثبت هنا حكمان جواز الاستبدال
وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقراء فالحكم
الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله
عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه
بالحاجة فان الصدقة تقع وسخها حلت لهذه الامة لاجل
الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين
الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة فتكون قيمتها صالحة
ايضا لهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير
هذا النص بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص
لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم
اخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار

التغيير جامعًا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا
فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتدا
اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة
فعللناه بالتقويم وعديناه الى ساير الاموال ومعناه ان
الصدقة تقع لله بابتدا يد الفقير قال عليه السلام الصدقة
تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال ابتدا
يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقا يد الفقير تصير للفقير
قوله صلاح الصرف اي صلاح المحل ومعنى الشاة مثلا
للصرف الى الفقير وقوله ليصير علة غايية للصلاح اي
صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام
يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتدا اليد يتعلق بالوقوع
وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا
وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني
المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتدا لله تعالى
وفي البقا مصروفة الى الفقير بيان ان الصدقة ليست
في الابتدا حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه
وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا
في الاصول • وذكر الاصناف لعد المصارف • فان قوله
تعالى انما الصدقات للفقرا الاية ذكروا ان اللام
للعاقبة

١٧٥

للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك
فيلزم حينئذ دفع ملك شخص الى شخص اخر وانما قلنا ان اللام
ليست للتمليك لان الصدقات والفقرا لا يمكن ان يراد بهما الجمع
المعرف لان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد
الجنس وايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا
فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقرا والمساكين وهذا غير
مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات
على جميع الفقرا بحيث لا يحرم احد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب
الشافعي رحمه الله واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس
فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد
الافراد فتكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع
على الافراد فتكون لعد المصارف • والتكبير لتعظيم الله تعالى
فادا القيمة وذكر لفظ اخر يكون في معنى المنصوص • اعلم
ان بعض العلما فرقوا بين الكبريا والعظمة فانه جا في
الاحاديث الالهية الكبريا ردائي والعظمة ازاري فالكبريا
صفة هي لله تعالى بمنزلة الردا للانسان والعظمة بمنزلة
الازار فالاول دال على الظهور والثاني على البطون فلا يكون
الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك
فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو اريد وربك قل الله اكبر

لا يفيد معنى معناه • وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم
الله تعالى والفرق الذي ذكروا بين الكبريا والعظمة لا يفيد
لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل وسعه ذكر
الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين
التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله
تعالى مزية على البعض لاسيما اذا كانت من جنس واحد فاذا
كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى
الله اكبر وقوله فادا القيمة راجع الى مسئلة وقع القيم
وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا
وهو كونهما في معنى المنصوص فجعلهما في سلك واحد • واستعمال
الماء لازالة النجاسة ويجوز بكل ما يصلح لها • لعلم ان اورد
الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله
عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير
الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عليه السلام حتيه ثم اقرصيه
ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا
بالذات • وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير
معقول في الاصل نحو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة
ولا يضر لمن يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج ومن ان لا يجس
كل ما يتصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره
لهما

كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان
ازالة الحدث غير معقولة وجب النية كما لتيمم قلنا ياتي الجواب
في فصل المناقضة فصل في العلة قيل المعرف ويشكل
بالعلامة • اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف
اذ ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات
لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل
العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان
الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشرى و
القصاص الى القتل وليس الاحكام مضافة الى العلامات
كالرجم الى الاحصان فلابد من الفرق بين العلة والعلامة
وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة • اعلم ان بعض الناس
عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشي كالشمس للضوء
والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر فانها في
الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم
قديم فلا يؤثر فيه الحادثة والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان
الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله قديم
والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب
القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب الايجاب
القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا

ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص
بالاخر بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في ذلك بين
العلة العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية
موثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة
فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بل يخلق الله
الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص
ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه
جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشي فيخلق
الاحراق عقيب مماسة النار لا انها موثرة بذاتها يجعل
العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشي
يوجد عقيبه الوجوب بحسب وجود الاحتراق عقيب مماسة
النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة
على ما عرف في علم الكلام • الا ان يقال بالنسبة الينا
فان الاحكام مضافة الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون
بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص
بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر
الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها
مؤثرة • وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب • بعض الناس
عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على
شرع

شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث
على المجيء القتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة
للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب
المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم
على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم
• اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعية الحكم •
هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة
المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم
على هذه العلة تحصل الحكمة فان العلة لوجوب القصاص
القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا
المعنى • من جلب نفع • اي الى العباد • او دفع ضر • اي عن
العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح
العباد وعندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى
خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير
معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق
واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة
وقوله تعالى وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون وقوله
وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثير في القران
ودالة على ما قلنا • وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث

ولا نسلم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض
اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان
مستكملا به فيكون ايضا ناقصا تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض
راجعا اليه وههنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان
تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه
لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من
غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم
الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان
استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم ان
الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان تكون الاولوية بالنسبة
الى العباد مرجحا • وكون العلة هكذا تسمى مناسبة • اي
كونها بحيث انها تجلب النفع الى العباد وتدفع الضرر عنهم
تسمى مناسبة فالوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا
وقد قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على
العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي
واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس
وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود
الشهر والحكم وجوب الصوم والصلاة والحكمة رياضة
النفس

النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة
حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة
هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا
والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل
العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية
الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة
فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة
والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست
ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو
لا الى بدل واما ان لا تكون ضرورية وعلو منصب الادمي فلا يحسن
تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تامل
يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة
تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة
كونها مانعة من صحة الصلاة وهذا لا يناسب بطلان
البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم
انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط
يدور معها • اي يدور الوصف مع الحكمة • او يغلب وجودها
اي وجود الحكمة عنده • اي عند الوصف والمراد ان ترتب
الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب

كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة
هي دفع الضرر وهو انما يتحقق في صورة وجود الضرر
لدفع الضرر لا يتحقق الا وان تكون المشقة موجودة
ثم المشقة غالبة الوجود في السفر وترتب الحكم وهو
الرخصة على الوصف وهو السفر يكون تحصيلا للحكمة التي
هي دفع الضرر في الاغلب • وهنا ابحاث الاول الاصل في
النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل • كما قال
عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين
والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا
النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف • لان
النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف
محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف
الا المانع لان كل وصف صالح لهذا • اي للتعليل والنص
مظهر للحكم والعلة داعية • جواب عن قوله ان النص موجب
بصيغته لا بالعلة اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته
بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في
الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات
الحكم في الفرع لا في الاصل • وعند الشافعي معللة لكن لابد
من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعدد بعضها قاصر

فلوعلل

فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك
اي مع ما قال الشافعي • من الدليل على ان هذا النص معلل
في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره في
حرمة الربوا ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك
من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا
عن الدين بالدين • فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي
بشرط تعيين الاخر احترازا عن شبهة الفضل • فان للنقد
مزية على النسيئة • وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز
بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي رحمه الله
التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا
في الربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه
لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة
في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا
في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة
فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم
ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة
في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل اخر فالتعليل
الموقوف عليه ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم
يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا

ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التاثير وهو
ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير الا وان
يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما يثبت
اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم
او نوعه يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة • الثاني
يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكاة في المعروف
عندنا • فان الذهب والفضة خلقتا ثمنا وهذا الوصف
لا ينفك عنهما اصلا • حتى تجب الزكاة في الحلي وللربوا عندنا
وعارضا كالكيل للربوا • فان الكيل ليس بلازم حتى الحنطة
والشعير • فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا على ما ياتي
واسما • اي اسم جنس • كقوله عليه السلام في المستحاضة
انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس
والانفجار وصف عارض • وحكما كقوله عليه السلام ارايت لو كان
على ابيك دين • قاس النبي عليه السلام اجزاء الحج عن الاب على اجزاء
قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي
لان الدين لزوم حق في الذمة • وقولنا في المدبر انه مملوك
تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد • فيه قياس
عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما

مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال
بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في
هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر
ومنصوصة وغير منصوصة كما ياتي مسئلة ولا يجوز التعليل
بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فانه
يجعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة على
الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف
فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز
عليتها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول
المعنى او لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان نصبه
احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا
اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول
ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل
التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف
على علمه بان الوصف حاصل في الغير • اي التعليل لا يتوقف على
التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل
في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه
المسئلة واستبعدوا قول ابي حنيفة رحمه الله فيها توهما منهم
ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل

تامي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من
الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر
على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية
او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له
فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير عند ابي
حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفا بالاخالة عند الشافعي رح
ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس
الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير
حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا
لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى
ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة
كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص
فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص
او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا
خلافا له وهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل
بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه
اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد
ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا
لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد
ومم

وهم لا غلبة ظن فلا يعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي
المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى
لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان
الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت
الخمر لعينها فح يثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف اخر
فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكاة في المضروب تعليل بالوصف
القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا يدل
على كونه وصفا مؤثرا فقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير
قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكاة في المضروب هو ان كون
الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى
الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان
من المال النامي وتاثير المال النامي في وجوب الزكاة عرف شرعا
فمعنى كون الثمنية علة للزكاة ان الثمنية من جزئيات كون المال
ناميا فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم
وجوب الزكاة فالعلة في الحقيقة النما لا الثمنية مسئلة ولا يجوز
التعليل بعلة يختلف في وجودها في الفرع او في الاصل
كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه
كابن العم فانه ان اراد عتقه اي بالاعتاق في قوله يصح التكفير
باعتاقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم

وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقوله
ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال
زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل
او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله
في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب • اي مكاتب
قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول
العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا مسئلة ولا
يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير
باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اذا بعض البدل
عوض مانع الثالث تعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا
كقوله تعالى كيلا يكون دولة • تعليل لصار الفي دولة بينهم يتداولونه
بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك • وقوله لدلوك الشمس وقوله
فبما رحمة وغيرها من الفاظ التعليل • او ايما بان يترتب الحكم على
الوصف بالفاء في ايهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا
وقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا
والحق ان هذا صريح لان الفاء • في مثل هذه الصورة للتعليل
فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكما في لفظ الراوي نحو زنا
ماعز فرجم او يترتب على المشتق نحو اكرم العالم او تقع جوابا
نحو واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون

بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين وقيل ان هذا
صريح • اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون للتعليل
الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة
بالسوء وغيرها من كثيرة فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام
للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير لازم • ونحو ارايت
لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب
وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين
الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها مع ذكرهما
اي ذكر الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين شيئين في الحكم فيفهم
الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر
احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث
فان تخصيص القاتل بالمنع عن الارث مع سابقة الارث
ليشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثنا
نحو الا ان يعفون • قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل
ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض • او بطريق الغاية
نحو يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم • فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع
واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية • انما قال ان سلم

العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو وافقه
امراتي لانه وان نسب الحكم الي المواقعة لكن يمكن ان يكون
العلة شيا يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا
لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق
والسارقة لان السرقة اذا كانت علة فكلما وجدت يثبت
القطع نصا لا قياسا وكذا في زني ماعز فرجم ونحوه فاستخرج
وايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت
امراتي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون
هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثنا لا يدلان
على العلية وثانيهما الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة
لثبوت الولاية عليه في المال وثالثهما المناسبة وشرطها
الملايمة ومعنى ان تكون على وفق العلل الشرعية واظن ان
المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا
الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه
متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا • كلمة
هذا اشارة الي كونه متضمنا لمصلحة • لكن كلما كان
الجنس اقرب كان القياس اقوي • والاستدلال يتعلق بقوله
ويكفي الجنس البعيد هنا • والملايم كالصغر فانه علة لثبوت
الولاية الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل

الرسول

الرسول عليه السلام لطهارة سور الهرة بالطواف لما فيهما من
الضرورة • فان العلة في احدي الصورتين العجز وفي الاخري
الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت
جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدي الصورتين
الولاية وفي الاخري الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان
تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل
ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة
اي اعتبر الضرورة في الرخص • وكما يقال قليل النبيذ يحرم
كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الي كثيره والشرع اعتبر
جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حمل حد
القذف • فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو
اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو
اليه وقد قال علي في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذي
واذا هذي افتري وحد المفتري ثمانون • فاذا وجد الملايمة
صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملايمة
كاهلية الشهادة والتاثير كالعدالة وعند بعض الشافعية
يجب بالملايم شرط شهادة الاصل • ومعني ان يكون الحكم اصل
معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه • وعند
البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف

علة لذلك الحكم • وهذا سمي بالمصالح المرسلة • اي الاوصاف
التي نعرف عليتها بمجرد كونها مخيلة سميت بالمصالح المرسلة • وتعتبر
عند الغزالي رحمه الله • اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف
المرسل نوعان نوع لا يعتبر اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع
جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم
ونوع يعتبر عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد
الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد • اذا كانت المصلحة
ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين
فانه لم يوجد اعتبار الشارع للجنس القريب لهذا الوصف في
الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل
المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في
استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية
قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونحن نعلم
انا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا
الترس يخلص اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة
الدين وصيانة عامة (نفوس) المسلمين داعية الى (جواز) الرمي الى الترس وتكون
قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس
المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية لحصول المصلحة في رخص
السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص

عامة

عامة المسلمين مصلحة كلية تخرج بقيد الضرورة ما لو تترس
الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم نعلم
تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم تكن المصلحة كلية
كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا
البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير
كلية لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة
وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى
والتاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه
في نوعه او جنسه • اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه
والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة • هذا
نظير اعتبار النوع في النوع • وكقوله عليه السلام ارايت
لو تمضمضت للحدث • هذا نظير اعتبار الجنس في النوع • فان
الجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم
وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر
هذا نظير اعتبار النوع في الجنس • ولنوعه اعتبار في جنس
الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة • وكطهارة سؤر
الهرة • نظير اعتبار الجنس في الجنس • فان لجنس الضرورة
اعتبارا في جنس التخفيف • وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض
فاستخرجه • كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية

وبجنسه اعتبارا في جنسهما فان جنسه العجز والولاية ثابتة
على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب ينقسم
بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة
واربعة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين
ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلاثة
ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا • وقد يسمي البعض اولي الاربعة
غريبا والثلاثة ملايمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمي شهادة الاصل
وهي اعم من اولي الاربعة مطلقا • اي شهادة الاصل اعم
من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف
في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في
نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف
او جنسه في نوع الحكم • وبينها وبين اخيري الاربعة
عموم وخصوص من وجه • اي قد يوجد شهادة الاصل بدون
واحد من اخيري الاربعة وقد يوجد واحد من اخيري الاربعة
بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا • فالتعليل بهما
بدون الشهادة حجة ويسمي عند البعض تعليلا لا قياسا

وعند

وعند البعض هو قياس ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون
التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمي غريبا ايضا • اعلم ان التعليل
باولي الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها
اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل
باخيري الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا
اتفاقا فاذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياسا
وعند البعض لا ويسمي تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما
الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد يوجد بدون
الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخيري
الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون
التاثير لا يقبل عندنا ويسمي غريبا اي يسمي الوصف الذي
يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير غريبا
فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه
في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد
جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يوجد بعلم ان
الشارع اعتبر هذا الوصف اولا • وانما اعتبرنا التاثير
لانه • اي القياس امر شرعي فيعتبر • اي في القياس
اعتبار الشارع • وهو ان يكون القياس بوصف اعتبر الشرع
او اعتبر جنسه • ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله

عليه السلام انهما من الطوافين و قوله انه دم عرق انفجر ولانفجار
الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي
عدم كونه حيضا و في كونه مرضا لازما فيكون له تاثير
في التخفيف وكقوله ارايت لو تمضمضت للحديث وغيرها
من اقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم
وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه
مسحا موثر في التخفيف حتى لو تستوعب محله واما قوله
ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركان فغير معقول
وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا
قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر
تاثيره اي تاثير المتعين في عدم التعيين في الودايع و
المغصوب • فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه
ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب
عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان
ردها مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة
وفي النفل • فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا
يصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان يصرف الى صوم رمضان
لتعينه • فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض
العلما احتجوا بالتقسيم • اي على العلية في القياس • وهو

ان يقول

وهو ان يقول العلة اما هذا وهذا او هذا او هذا والاخيران
باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان
حاصرا بان يثبت عدم علية الغير • اي غير هذه الاشيا التي ردد
فيها • بالاجماع مثلا • انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم
علية الغير بالنص • فبعدما ثبت تعليل هذا النص يقبل
كاجماعهم على ان علية الولاية اما الصغر او البكارة فهذا
اجماع على نفي ما عداهما وسبر المناط وهو ان يبين عدم علية
الفارق ليثبت علية المشترك • الفارق هو الوصف الذي يوجد
في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما
وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فانه على تقدير قبولهما يكون
مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو
باطل عندنا ففسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود
الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص
في الحالين • اي في حال وجود الوصف وحال عدمه • ولا حكم
للنص نحو ان المرء اذا قام الى الصلاة وهو متوضئ لا
يجب عليه الوضوء فاذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان
الوجوب داير مع الحدث • فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دايرا مع
الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث
وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب الوضوء كلما وجد القيام

الي الصلاة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القايلين
بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم علي
ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين
اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد
القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما
حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الي الصلاة مع وجود
الحدث لا يجب الوضوء اما عند القايلين بالمفهوم فلان
هذا الحكم من مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب
الوضوء وان كان بناء علي العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم
النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم
عن النص اصلا وقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو
غضبان فانه يحل القضا وهو غضبان عند فراغ القلب
ولا يحل عند شغله بغير الغضب لم ان علل الشرع امارات
فلا حاجة الي معان تعقل قلنا نعم في حقه تعالي اما في حق
العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الي العلل كنسبة الملك
الي البيع والقصاص الي القتل فانه يجب القصاص مع ان
المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشرط
والوجود عند الوجود لا يدل علي العلية لانه قد يقع اتفاقا
وقد يقع في العلامة فلا يشترط لها ايضا اي لا يشترط

الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة
عين ذلك الوصف عند القايل بتخصيصها وذلك الوصف مع
عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة
لمانع لا يقدح في العلية اما عند القايلين بتخصيص العلة فلان
الشي يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا التخلف
لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان
العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون
جزا للعلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة
اخري وقيام النص في الحالين فلا حكم له امر لا يوجد الا نادرا
فكيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في اية
الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكره في الخلف ذكر في
الاصل ولان المعني اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث
ولما كان الما مطهرا دل علي قيام النجاسة فاكتفي فيه اي في
الما بعني في ايجاب الوضوء بدلالة النص اي علي وجوب الحدث
ولغنا في التيمم التصريح اي بوجود الحدث وهو قوله تعالي
او جا احد منكم من الغايط الي قوله فتيمموا وايضا فيه ايماء
اي في النص اشارة الي ان الوضوء عند عدم الحدث سنة
لكونه ايتمارا بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل
فانه ليس سنة لكل صلاة وهذا وجه اخر لترك التصريح بالحدث

في الوضوء والتصريح به في التيمم • والغضب لا يوجد بدون
شغل القلب ولا يحل القضا الا بعد سكونه • هذا منع لقوله فانه
يحل القضا وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص
قايم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف
فانه لا يحل القضا الا بعد سكون النفس عن الغضب كما
ذكرنا في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في
المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف
وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرايط مفهوم المخالفة
ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم
ان القضا لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فثبت التساوي
بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة
فلا يكون النص حينئذ دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف
فبطل قوله ان النص قايم في الحالين ولا حكم له فصل
لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك
لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك
وقولنا الجنس بانفراده يحرم النسا بالنص وهو نهيه عن الربوا
والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيا هو علة
لحرمة النسا وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن
فاجاب بان هذا بالنص وهو قوله الراوي نهي النبي عليه السلام
عن الربوا

عن الربوا والريبة السلف والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة
الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد بلغ النسية
لان للنقد مزية على النسية • وكون الاكل والشرب موجبا
للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما
اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ
اشكال وصفهما بالجراي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة
كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفته كالشهود
في النكاح • هذا نظير اثبات الشرط • وكونهم رجالا او مختلطة
نظير اثبات صفة الشرط • ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض
اليوم • نظير اثبات الحكم • وكصفة الوتر • نظير اثبات الحكم •
لان فيه نصب الشرع بالراي فلا يجوز ابتدا واما اذا كان
له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام
اي عند الشافعي • فان له • اي لاشتراط التقابض عند الشافعي
اصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه اصلا • اي لجواز البيع بدون
التقابض عندنا اصلا • وهو بيع ساير السلع • فالحاصل
ان اشتراط التقابض عند الشافعي وان كان اثبات الشرط
فانه يوجد اصل وهو بيع ساير السلع • فالتعليل لا يصح الا
للتعدية هذا ما قالوا • انما قلت هذا لاني نقلت هذا
الفصل عن اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد

ان القياس لايجري في هذه الاشيا اصلا فهذا لا يصح وقد
قال في اخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له
في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس
به فان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان
لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فايدة
في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان
له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية
الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات
العلة انه ان ثبت ان علتها لمعنى اخر يصلح للتعليل فكل شي
يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بحليته لكن هذا المعنى لا يكون
اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى
وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو
المختلف فيه **فصل** في الاستحسان القياس جلي
وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي
فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان
الاستحسان قد يطلق على غير الاستحسان الخفي ايضا كما ذكر في
المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان
اريد القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه
الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه
وتعريفه

وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس
الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو
حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا ضمير
وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان
جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات
وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا
من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل
به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما
بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما
بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض
والابار واما بالقياس الخفي وذكرنا له اي للقياس الخفي
قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته
وخفي فساده اي اذا نظر اليه بادي النظر يرى صحته ثم اذا تامل
حق التامل علم انه فاسد وللقياس اي للقياس الجلي قسمان
ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك راجح
على الاول هذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره
راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره ثم اعلم
انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان
نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر

اي القسم الثاني من القياس لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك
وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من
الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول
وهو ان يقع القسم الاول الاستحسان في مقابلة القسم
الاول من القياس كسور سباع الطير فانه نجس قياسا
على سور سباع البهايم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها
وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من
الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة
التلاوة تودى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام
السجدة في قوله تعالى وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع
امر بالسجود فلا تودي بالركوع كسجود الصلاة فعلنا هاهنا
بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا
وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين واعلم انهم
جعلوا في هذه كون السجود يؤدي بالركوع حكما ثابتا بالقياس
وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول
بالقياس والثاني بالاستحسان فلذا اوردنا لا اخر وهو
قوله وكما اذا اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان
لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف
وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه

وذا لايوجب

وذا لايوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس
وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل
اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس
يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق
بعقد السلم فيوجب التحالف كما في البيع فهذا قياس جلي
يتسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل
المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف
لان زيادة الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن
واذا كان الذرع وصفا والاختلاف في الوصف لا توجب التحالف
فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول
قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس
والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض
بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا
وقلت وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه
وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي
ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما
في الصور الثلاث الاخر ففي القياس راجح على الاستحسان
اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر
فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا

ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا
اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس
في هذه الصور الثلاث ويرجح في صورة واحدة • والى صحيح
الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن
وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه
مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان • اي صحيح
الظاهر والباطن • يرجح عليهما • اي على قياس صحيح الظاهر
فاسد الباطن وعكسه • وثانيه مردود • اي ثاني الاستحسان
وهو فاسد الظاهر والباطن • بقي الاخيران • اي من الاستحسان
ومما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض
بينهما وبين اخيري القياس • ان وقع مع اختلاف النوع فما
يظهر فساده بادي النظر لكن اذا تومل تبين صحته اقوى
مما كان على العكس • اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين
القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن
وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس ان وقع مع اختلاف
النوع وهذا في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد
الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من
القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تومل
تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا

وقع

وقع اتحاده ان امكن فالقياس اولى • اي وان وقع التعارض بينهما
مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد
الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما
قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على
هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان
القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا
في نفس الامر الا وقد جعل الشارع وصفا من الاوصاف علة
لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك
الوصف بلا مانع وجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف
باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان
كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان
جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا اخر علة
لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع
اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال
على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين
في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد
فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك
وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان
كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن

لجهلنا

وبين استحسان وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح
الباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس
صحيح الظاهر فاسد الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكر
من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل
ايضا • لانه لا يخلو اما ان يكون الظاهر او فاسد الظاهر
وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا توصل حق التامل يتبين
صحته او يتبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه
الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا
والمستحسن بالقياس الخفي يتعدى والمستحسن بغيره نظيره ان في
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط
قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا استحسانا لان البايع منكر لتسليم المبيع
اي اما يحلف البايع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن
في زعم المشتري واما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان
هذا ظاهرا لم يذكر في المتن • فيتعدى الى الوارثين قبل قبض
المبيع اي اذا اختلف وارثا البايع والمشتري في قدر الثمن قبل
قبض المبيع تحالف الوارثان • والى الاجارة • اي اذا اختلف المؤجر
والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما
بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قايمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال

هلاك

هلاك السلعة والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما ياتي
بعض الناس ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك
لا ياتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا
فصل في دفع العلل المؤثرة • اي الاعتراضات الواردة على
العلل المؤثرة • منه النقض وهو تخلف الحكم وجود العلة في صورة
مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق • اي الجواب عنه يكون بطرق •
الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة
للانتقاض فنقوض بالقليل فنمنع الخروج فيه وكذا ملك بدل
المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل
منه في ملك شخص واحد • فنوقض بالمدبر • اي ان كان ملك بدل
المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن
الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم
فيمتنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب بان نمنع في المدبر كون
بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة
فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفايتة الثاني
منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة علة
لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة
الى المنصوص نحو مسح فلا يسن فيه التثليث بمسح الخف فنوقض
بالاستنجا فنمنع في الاستنجا المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير

غير معقول ولاجله اي ولاجل انه تطهير حكمي غير معقول
لا يسن في المسح التثليث لانه لتاكيد التطهير المعقول
فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاخر
الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم
عن العلة في صورة النقض وذكروا لامثلة خروج النجاسة
علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
وحل الاتلاف لاحيا المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة
فنقض بالحمل الصايل فنوقض بالمستحاضة والمدبر وحال
الباغي فاجاب في الاوليين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة
ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي
العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي اورد الامام فخر
الاسلام للدفع بالحكم ثلاثة امثلة احدها خروج النجاسة
علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة
موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب
علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام
في الصورتين بانه انما يتخلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول
هذا الحكم الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن
لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاتلاف المهجة لا ينافي
العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء
المهجة

المهجة يجب الضمان فنقض بالجمل الصايل فنوقض بمال الباغي
ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحيا المهجة
لا يجب الضمان فنعلم ان حل الاتلاف لاحيا المهجة ينافي
العصمة في مال الباغي بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي
العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل
الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصايل
وجوب الضمان وبقا العصمة فحينئذ لا تكون هذه الصورة
نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى
حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين
العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو
الجمل الصايل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت
بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة
فتبقى العصمة في الجمل الصايل فيجب الضمان فنوقض بمال
الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب
بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل
الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة
الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شي اخر هذا معنى
قوله والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى
حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع

الاعارض واحد قد ثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه
كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب
بان الرافع شيء اخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض
شيء اخر ويمكن ان يتكلف في ان تصير هذه المسئلة نظير الدفع
بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة
وهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض
بمال الباغي اذ حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة
غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة
فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابت فيه
لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت
للبغي هذا غاية التكليف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه
الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف في
لاحيا المهجة ليس علة لعدم منافاته العصمة لثبوت حل
الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل
هذه المسامحات في الامثلة الثلاثة اوردنا الاخر في
المتن فقال • وان اورد للدفع الحكم مثلا لا ومع القيام
الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب
في غير السبيلين فنوقض بالتيمم • اي في صورة عدم القدرة
على الماء يوجد القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة ومع ذلك

لا يوجب الوضوء • فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف
عنه • معناه انا لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم
الماء بل الوضوء لكن التيمم خلف عنه • الرابع الدفع بالغرض
نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية
بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا
فكذا هنا ثم اعلم ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فيها
والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان
وجد المانع فلا يمكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا
لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به
بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجعل
عدم المانع جزأ للعلة او شرطا لها لهم في جواز التخصيص
القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان عطف
على قوله القياس على الادلة اللفظية • فانه مخصوص عن
القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون
لمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم
الحكم خمسة • المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص
العلة ان الموانع خمسة لكن عدلت عن هذه العبارة • لما
سيأتي مانع يمنع انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي
وكبيع الحر ومن تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم بعد اخراج

السهم وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب
قذ فقد الذبح ع وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل
بعد اخراج السهم و المداواة وكخيار الرؤية او من لزومه
كما اذا جرح وامتد اذا صار طبعا له وامن وكخيار العيب
فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر • لان التخصيص
ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم
بعد وجود العلة ففي الاوليين من الصور الخمس ليس كذلك
لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلاث الاخر العلة وجوده
والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلاث
الاخر فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال
ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في
خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار دخل على
الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة
ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من
دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب دخوله
على السبب والحكم فاذا كان داخلا على الحكم لم يبق الملك
ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير
شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا
بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب
والحكم

والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على
تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على
تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض
لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية
لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز • ولنا ان التخصيص
في الالفاظ مجاز فيخص بها و يترك القياس بدليل اقوى لا يكون
تخصيصا لانه ليس بعلة حينئذ ولان العلة في القياس
ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب
التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع غير تقييدهم
بعدم المانع مع ان هذا التقييد • واجب فعلم ان عدم
المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها
اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع
فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان
البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم او لنقصانه
كالخارج النجس مع عدم الخروج علة للانتقاض وهذا
معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب
على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك ان ما ثبت تاثيره
لا يمكن فيه فساد الوضع • وما فسد ثبت فساد وضعه
علم عدم تاثيره شرعا وسياتي مثاله ومنه عدم العلة

مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى
ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل
وهذا نزاع جدلي ولانه اذا ثبت عليه المشترك لا ينفع
الفارق لكن ان اثبت في الفرع مانعا ينفع وكل كلام صحيح
في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد
على سبيل الممانعة حتى يقبل • هذا تعليم ينفع في المناظرات
وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة
منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي
توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق
فلا يمكن للجدلي من رده • كقول الشافعي اعتاق الراهن
تصرف يبطل حق المرتهن فيرد البيع فان قلنا بينهما فرق
فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام
فينبغي ان يورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان
كان هو البطلان فلا نسلم • الاصل هنا بيع الراهن فان اراد
ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع
الراهن التوقف • وان كان التوقف • اي اذا كان حكم الاصل
التوقف ففي الفرع اذ ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان
متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل
الفسخ وكقوله في العمد قتل ادمي مضمون فيوجب المال

كالخطا

كالخطا فنقول ليس كالخطا اذ لا قدرة فيه على المثل • اي
في الخطا على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية
وهو الخطا فان اورد على هذا الوجه بما لا يقبله الجدلي
فنورده على سبيل الممانعة فنوجب هذا اي نوجب هذا
الكلام على سبيل الممانعة ان الحكم في الاصل • وهو الخطا
شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمته اياه يعني
المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود
لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد
الحكم عند الشافعي مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان
متماثلين • ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال
ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم
ولاحتمال ان لا تكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل
الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر
واما في شروط التعليل واوصاف العلة ككونها مؤثرة
ومنه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل
المعلل ويسمى مناقضة او يسمي لكن يقيم الدليل على نفي
مدلوله ويسمى معارضة وتجري في الحكم وفي علته والاولى
تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة • فقوله واعلم
ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض المناقضة والمعارضة

لا تغيير المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات
دليله ويسمي هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمي مناقضة
كما نقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد يجد من غير
تاثير الى اخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول
ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول
لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله
سوا كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله
والاول يسمي معارضة في الحكم والثاني يسمي معارضة في المقدمة
كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني
فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل اخر ان هذا الوصف
ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة
في الحكم فقال • اما الاول فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة
شي عليه وهي معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض
الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى
الا بتعيين النية كالقضا فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين
بعد تعينه كالقضا لكن هنا تعيين قبل الشروع وفي القضا
بالشروع • اي تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع
بتعيين الله تعالى وفي القضا انما يتعين بالشروع بتعيين العبد
وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن
فلا يسن

فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو
الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم اخر فيلزم منه ذلك
النقض يسمي عكسا كقوله في صلاة النفل عبادة لا تمضي
في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضو فنقول لما كان كذلك
وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء • اعلم ان
كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان يجب المضي فيها اذا فسدت
كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها
لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد
علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب
بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده
ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استوا النذر والشروع
في هذا الحكم وهو قوله عبادة لا تمضي في فاسدها فلا يلزم
بالشروع • والاول اقوى من هذا • اي القلب اقوى من العكس
لانه قد جا بحكم اخر وبحكم مجمل وهو الاستوا • اي المعترض
جا في العكس بحكم اخر وفي القلب جا بنقيض حكم يدعيه المعلل
فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل بما هو ليس بصدده
وهو اثبات الحكم الاخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا
جا بحكم اخر مجمل وهو الاستوا اذ الاستوا يكون بطرفين
والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى

من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستوا الذي في الفرع غير
الاستوا الذي هو في الاصل فهذا هو قوله ولانه مختلف في
الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق
شمول الوجود واما بدليل اخر عطف على قوله فاما بدليل
المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت نقيض
حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما فيلزم منه ذلك التغير
كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول
مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول
من الوجوه الثلاثة من المعارضة اقوى الوجوه فقوله
المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها
صغيرة فتنكح كالتي لها اب فنقول الصغيرة فلا يولى عليها
بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية
بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سايرها بالاجماع اي
لعدم القايل بالفصل فان كان من ينفي الاجبار بولاية
الاخوة ينفي الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير
الوجه الثاني من المعارضة وكالتي هذا نظير الوجه الثالث
نعي لها زوجها فنكحت فولدت ثم جا الاول فهو احق بالولد
عندنا لانه صاحب فراش صحيح فنقول الثاني صاحب
فراش فاسد فيستحق بالنسب كمن تزوج بغير شهود
فولدت

فولدت فالمعارض وان اثبت حكما اخر وهو ثبوت النسب
من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه
من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول
صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني
حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو
ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب الضا وانما يرد
هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن
جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة
فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم
غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب
غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها
تكون افحش فجزاوها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة
يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع
ما اوجب فوق المائة الا الرجم والقراة تكررت فرضا في
الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود
فنقول المسلمون يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل
المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم
الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا
في الاوليين لانه تكررت فرضا في الاخريين والمخلص

عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب • ان لا يذكر
على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر
اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
اذا صح كالحج • فيجب الصلاة والصوم بالشروع تطوعا وفيه
خلاف الشافعي رحمه الله تعالى فالحج انما يلزم بالنذر لانه
يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم
النذر على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل
الشروع اولى لانه لما وجب غاية ما هو سبب القربة
وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب
الصغيرة تولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر
الصغيرة فثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه
خلاف الشافعي رحمه الله • فقالوا انما يولى على البكر في
مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت
للحاجة والنفس والمال للبكر والثيب فيهما سواء • اي
لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول
كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان متساويين فاذا
ثبت احدهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد
وهذه المساواة غير ثابتة في المسألتين الاوليين على ما
ذكروا • ومنها مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير
فاراد

فاراد ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل
وفي مسئلة الثيب الصغيرة التخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي
هذا في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان
الرجم والجلد ليسا بسوا في انفسهما لان احدهما قتل والآخر
ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط
للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر
واما مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسوا
في القراءة لان قراءة السورة ساقط في الشفع الثاني وايضا
الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا • ومنها
خالصة فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبول
وان اقام على علية شيء آخر فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا
وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما نعارضنا بان العلة
والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي
الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد
يثبت بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند اهل
النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما
انتفى الآخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في
فساد الآخر فصل في دفع العلل الطردية لما عرفت
ان العلة نوعان اما علة موثرة وهي المعتبرة عندنا ولما

علة يثبت عليتها بالدوران دون التاثير وهي معتبرة
عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية
ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس
بالعلة الطردية • وهي اربعة الاول القول بموجب العلة
وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهي تلجي المعلل
الى العلة المؤثرة اي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى
مؤثر برفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف
كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى
وامسحوا برؤسكم وهو اما ربع او قدر فالاستيعاب تثليث
وزيادة وان غير اي المعلل وقال يسن تكراره نمنع ذلك في
الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلاة بالاطالة
لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا
المحل متسع • اي في مسح الراس المحل وهو الراس متسع يمكن الاكمال
بدون التكرار • على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير
المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة
وعلى تقدير التغيير ممانعة • فالحاصل ان نقول ان اردتم
بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض فنحن قائلون به
لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار
ثلاثة مرات

ثلاثة مرات نمنع هذا في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب
هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلاة فالاعتراض
على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض
يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد
بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم فرض
فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق
تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل
تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل
تحته الثاني الممانعة وهي اما في الوصف • اي يمنع وجود
الوصف الذي يدعي المعلل في الفرع عليته كقوله في مسئلة
الاكل والشرب فعقوبته متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب
كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله
في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم
مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة
بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردي
هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند تفاوت
بالاجزاء • هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء
وان ارادها • اي المجازفة بحسب المعيار يمنع بما يدخل فيه
اي في المعيار • واما في الحكم • عطف على قوله وهي اما في الوصف

كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة ينتهي بالمساقاة فلا نسلم
امكانها في الفرع وان ادعيتها غير متناهية لا نسلم في الصبرة
فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى منع التعليل بالنقض
فالممانعة في الحكم ان تمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة
له في الفرع وقوله فلا نسلم امكانها في الفرع اشارة الى
هذا او تمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور
في الاصل وقوله فلا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا •
وكقوله صوم رمضان فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضا
فنقول ابعد التعيين فلا نسلم في الاصل وقبله فلا نسلم في
الفرع • اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد
صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في القضا وان ادعيتم ان الصوم
لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا
في المتنازع لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع
في المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع
فلا تكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية
قبل صيرورته متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان
ممتنعة وهذا باطل • واما في صلاح الحكم للوصف فان الطرد
باطل عندنا كما مر واما في نسبته الحكم الى الوصف كقوله
في الاخ يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان

العلة

العلة في الاصل هذا • اي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم
هي عدم البعضية في فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق
لجواز ان توجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم
القرابة المحرمية • وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع
الرجال لانه لا يثبت بها كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم
المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم • فانه يمكن
ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن
ان يثبت بعلة اخرى • الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره
وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما
هو فيبطل العلة اصلا • فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية
ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته مؤثرة
فح يندفع المناقضة كما يأتي في المناقضة في قوله الوضوء
والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها
اذ لا يندفع بتغيير الكلام • كتعليله لايجاب الفرقة باسلام
احد الزوجين اي احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول
فعند الشافعي بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة
اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض
الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له والا يفرق بينهما في
الحال سواء كان قبل الدخول او بعده • ولا بقاء النكاح مع ارتداد

احدهما • اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في
الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء عند الشافعي
فيجعل الردة علة لابقاء النكاح يعني انه لا يجعلها قاطعة
للنكاح وعندنا تبين في الحال سوا قبل الدخول او بعده
ثم في المتن يعتبر الدليل على ان تعليله مقرون بفساد
الوضع بقوله • فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة
والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا حج باطلاق النية يقع
عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلما حملوا المطلق
على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله
وكقوله المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زايد
وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود فما
كان الحاجة اليه اكثر جعله الله اوسع الرابع المناقضة
وهي تلجي اهل الطرد الى المؤثر كقوله الوضوء والتيمم
طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث
فيظهر فيضطر الى ان يقول الوضو تطهير حكمي كالتيمم بخلاف
تطهير الخبث فنقول نعم اي الوضو تطهير حكمي يعني ان النجاسة
حكمية اي يحكم الشرع بالنجاسة في حق الصلاة فجعلها
كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقة وهي غير معقولة
الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل
شرايط

شرايط الصلاة القياس الى فصل المناقضة • لكن تطهيرها
بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك • اي
في التطهير فيحصل الطهارة سوا نوى او لم ينو • بل في صيرورته
قربة • اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة • والصلاة
تستغني عنها • اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في ساير شرايط
الصلاة بل تحتاج الى كون الوضو طهارة • واما المسح فلحق
بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل
تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الراس تطهير
غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان
مسح الراس ملحق بالغسل و وظيفة الراس كانت هي الغسل
لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر
فيه احكام الغسل • فان قيل غسل الاعضا الاربعة غير
معقول • هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول
قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في
المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل في غير المعتاد كالمني
والحيض • اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب
غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة
وليس بعض الاعضا اولى بالسراية من البعض وجب غسل
جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي

غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضا فلا يكون
غسل الاعضا الاربعة غير معقول فلا يجب النية واعلم
ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف محل الغسل من
الطهارة الى الحدث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير
معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول
لا يصح قياس السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية
ان موثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول
فعلى تقدير الهداية لا يرد عليه هذا الاشكال لكن يرد عليه
اشكال اخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان
يقاس ساير المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس
في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار
انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث
واعلم انه يمكن التوفيق بين فخر الاسلام وصاحب الهداية
ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل
بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه انا علم
ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الوصف
يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف
وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو
اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من
الاشكال

الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على
السبيلين وفي هذا الفصل فروع لم نطوها مخافة التطويل
فصل في الانتقال • اي في الانتقال من كلام الى كلام
اخر • وهو ان يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما
ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول
او لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم
كذلك • اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر
في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين
لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثاني
حتى لو لم يكن شيء منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط
وهو الرابع فلا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول
والا كان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث فيثبت
بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا
استهلكت الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا
حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية
ويشتغل باخر كما في قصة الخليل وانما اطلق الانتقال
على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام اخر
وان كان هو دليلا على الكلام الاول • وكذا الثاني عند البعض

كنقضة الخليل حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق
ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند
البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولي يعد انقطاعًا
في عرف النظار وامّا نقضة الخليل فان الحجة الاولي • وهو
قوله ربي الذي يحيي ويميت • والخليل لما خاف الاشتباه
والتلبيس علي القوم انتقل الي علة لا يكون فيها اشتباه
اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة
فلا تمنع الصرف الي الكفارة اي ان اعتق المكاتب بنية الكفارة
يجوز • كالبيع بالخيار والاجارة • اي باع عبدا بشرط
الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا اجر عبدا ثم
اعتقه بنية الكفارة • فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد
بل نقصان الرق • اي نقصان الرق يمنع الصرف الي الكفارة
فنقول الرق لم ينتقص ويثبت هذا • اي عدم نقصان الرق
بعلة اخري كما نقول الكتابة عقد معاوضة • فلا يوجب
نقصانا في الرق • وان اثبتناه بالعلة الاولي فهو نظير الرابع
كما نقول احتمال الفسخ دليل علي ان الرق لم ينتقص وكلاهما
صحيحان والرابع حق • لان العلة التي اوردها تكون
تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الي شيء اخر • وان انتقل •
الي حكم لا حاجة اليه او الي علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل فصل

في الحجج

في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي في كل شيء ثبت
وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا
للاثبات له ان بقا الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء
ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء او بالعكس في الحدث واذا شهدوا
انه كان ملكا للمدعي فانه حجة بالاجماع ولنا ان الدليل الموجب
لا يدل علي البقا وهذا ظاهر فبقا الشرايع بعد وفاته عليه
السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي حيوته
عليه السلام فقد مر جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها
يوجب حكما ممتدا الي زمان ظهور مناقض فيكون البقا بالدليل وكلامنا
وكلامنا فيما لا دليل علي البقا كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا
لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت ولا يورث لان عدم الارث
من باب الدفع فيثبت به والصلح عن الانكار لا يصح عنده فيجعل
براة الذمة وهي الاصل حجة علي المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين
وعندنا يصح لما قلنا • ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات
فلا تكون براة الذمة حجة علي المدعي فيصح الصلح وتجب البينة
علي الشفيع عندنا علي ملك المشفوع به اذا انكر المشتري لان
ملك الشفيع الدار التي بجانبها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة علي
المشتري فيجب البينة علي الشفيع علي ملك المشفوع بها • لا عنده
واذا قال العبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه

دخل ام لا فالقول قول المولي عندنا فان العبد تمسك بالاصل
وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق
علي المولي ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكرنا
في شهادة النساء اي في الممانعة في دفع العلل الطردية والاخ
فانه يمكن الوجود بعلة اخري الا ان يثبت بالاجماع ان له علة
واحدة فقط كقول محمد في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه
لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشتباه كقول زفر ان
غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل
فلا يدخل بالشك فانه جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اي القسمين
باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم
ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة
او يكون احدهما اقوي من الاخر بوصف هو تابع فبينهما معارضة
والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوي بما هو غير تابع لا يسمي
رجحانا فلا يقال النص راجح علي القياس من قوله عليه السلام
زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون
فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الي المقابل
والعمل بالاقوي وترك الاخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان
احدهما اقوي بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوي بما هو
غير تابع واذا تساويا قوة اعلم ان الاقسام ثلاثة الاول ان يكون

احد

احد الدليلين اقوي من الاخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني
ان يكون احدهما اقوي بوصف تابع كما ان خبر الواحد الذي يرويه
عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه والثالث
ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوي وترك
الاخر واجب واما الثالث فبيان حكمه هنا وهو قوله واذا تساويا
قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فمعزل
عنها وان كان العمل بالاقوي واجبا لكن لا يسمي هذا ترجيحا فالترجيح
انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني ففي الكتاب والسنة
اي في معارضة الكتاب والكتاب والسنة والسنة يحمل ذلك علي نسخ احدهما
الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل اعلم ان في
الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق
التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تقدس
وتعالي لا ينزل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما
سابقا والاخر متاخرا ناسخا للاول لكننا لما جهلنا المتقدم
والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله
يحمل ذلك الاشارة ترجع الي التعارض والمراد صورة التعارض
وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر
فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يكون المتاخر ناسخا
للمتقدم والا بطلت المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما

ما امكن ويسخ عملا بالشبهين فان تيسر له والا يترك ويصار
من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن
ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سور الحمار عند
تعارض الاثار • روي عن ابن عمر انه نجس وروي عن ابن عباس
انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما
تعارض الادلة بقي الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا
فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث
فلا يزول بالشك • وهو • اي التعارض في الكتاب والسنة
اما بين ايتين او قراتين او سنتين او اية وسنة مشهورة
والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول
فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او يحمل على
تغاير الحكم كقوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر ولكن يواخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو في الاولى ضد كسب القلب
كالسهو بدليل اقترانه به • اي بكسب القلب حيث قال لا يواخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم • وفي
الثانية ضد العقد • اي في الاية الثانية وهي قوله تعالى
لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم
الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد

قول

قوله يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه • قال الله تعالى يا ايها
الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الاية ما يخلو عن
الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون
شاملا للغموس في هذه فتقتضي هذه الاية عدم المؤاخذة في الغموس
والاية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب
القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في
الغموس وهذا ما قال في المتن • فاللغو في الاية الثانية
يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه فاوجب
عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من
المؤاخذة في الاية الاولى في الاخرة بدليل اقترانها بكسب
القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته
والشافعي يحمل المؤاخذة في الاولى على المعارضة في الثانية
اي في الدنيا • اي يحمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة
في الاية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا اوجب الكفارة
في الغموس • والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر
في الاولى • اي يحمل الشافعي العقد في الاية الثانية على كسب
القلب حتى يكون اللغو عين اللغو المذكور في الاية الاولى
وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى

من هذا لان على مذهبه يلزم ان لايكون العقد يجري على معناه
الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الاية الاولى
هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب
وهو يجعلها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو
جا بمعنيين فيحمل في موضع على ما يليق به ويحمل المؤاخذة
في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية والاخروية
فاقول لاتعارض ههنا لان اللغو في الصورتين واحد وهو
ضد الكسب لانه لايليق من الشارع ان يقول لايؤاخذكم
الله بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الاخرة عنى
الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال
الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخذة
في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع
التعارض واللغو في الايتين واحد وهو هذا السهو اما
في الاية فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية
فلانه لايليق من الشارع ان يقول لايؤاخذكم الله باللغو
الخالي عن الفائدة الذي يرفع الديار بلاقع عن اليمين الفاجرة
بل اللايق ان يقول لايؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا
لاتؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة
الاخروية لان الاخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله

فكفارته

تكفارته لابد على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة
الستارة اي للاثم الحاصل بالمنعقد يستر بالكفارة والاية
الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة
في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض
ويثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس
واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير
المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف
فالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد
فحملنا المخفف قبل الاغتسال على العشرة والمشدد على اقل
واما المحمل على العكس لانها اذا طهرت بعشرة ايام حصل الطهارة
الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل
العود فلا يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال
لتاكيد الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان
فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا
للاول فكذا ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والاخر
مبيح فيجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل
الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا
على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما
على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون

ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك

وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا

فلا يكون الحرمة بعده ناسخا وتبيانه انا لانسلم ان المحرم

لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان

ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي

دال على جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا فذلك

المبيح وورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم

ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريفنا للنسخ ويمكن

اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر

وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه

فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا

معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله خلق لكم ما في الارض

جميعا فهذه الاخبار تدل على ان الانسان اذا انتفع بما

في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لاشك

انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب

على الانتفاع اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم

هنا تغييران واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد

فاندفع الايراد بهذا التقدير فتقرير الدليل بهذا الطريق

او نقول فنيا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي

ذكرتم

ذكرتم وقد قال فخر الاسلام ههنا اي تكرر النسخ بناء على قول

من جعل الاباحة اصلا ولنا نقول بهذا في الاصل لان

البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما كان هذا اي

كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا

فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس

بازمان الفترة وذلك اي الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك

لاختلال الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات

في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع

فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع

به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد

له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضرورة كاكل الفواكه

فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة

ان الله حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا

عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة

على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم

فان ارادوا العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله

تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم

ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فسر وانا رأه

بعدم الوقف للحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى

عن الانتفاع به اولبس بممنوع والاول الحظر والثاني الاباحة
ولا خروج عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذا بان
المباح هو ما علم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه
في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف
في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج
فمعنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله
وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا كلام
حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم
بان هنا لك حكم ام لا وان كان حكم فلا يعلم انه حظر او اباحة
فحق فالحق عندنا اما عدم العلم بان هنالك حكم او لا فباطل
لانا نعلم ان عند الله حكما لازما اما بالمنع او بعدمه
واما انه لا يعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم
ان الحكم عند الله حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله
او تركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول بالاباحة اذ لا معنى
للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل
عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما قلت قوله عليه السلام
ما اجتمع الحلال والحرام او الحديث الاوقد غلب الحرام الحلال
اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي
يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء
على العدم

على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل
الوجهين ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير
دليل بناء على العدم الاصلي فينظر في ذلك النفي فان تبين انه
بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي
فالاثبات اولى فما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو
حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في
الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا وكلاهما سوا
فرجح بالراوي وا روي بانه محرم عبد الله بن عباس ولا يقدمه
يزيد ابن الاصم ونحوه هذا نظير النفي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح
المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة
وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه عليه السلام تزوجها
وهو حلال اذا اتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف في انه
كان في الاحرام وفي الحل الذي بعد الاحرام انه لم يتغير الاحرام
بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام
تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة
مخصوصة تدرك عيانا فتكون كالاثبات فرجحنا بالراوي
وهو ابن عباس ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت اعتقت
وزوجها عبد هذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت
اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي

مطلب نكاح المحرم جائز عندنا

زوجها حرة اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا
خلافا للشافعي لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى
انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني ناف لان
معناه ان رقبته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا
بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى • واذا الخبر بطهارة الماء ونجاسته
فالطهارة وان كانت نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل
فيستدل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يتبين
فالنجاسة اولى • هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل
ويحمل على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر
الحال وقد تدرك عيانا بان يغسل الاناء بماء السماء او بالماء
الجاري وملاه بأحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس
فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك
بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل
كان مثل الاثبات • وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على
النفي • واما في القياس • عطف على قوله ففي الكتاب والسنة
ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحتمل على النسخ وقول
الصحابة فيما يدرك بالقياس فيأخذ بايهما شاء من القياس
وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابة والقياس بعد
شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان

حتى

حتى يعمل بعده بظاهر الحال او في الاول • اي في تعارض النصين
انما وقع التعارض لجهل المحض بالناسخ منهما فلا يجوز عمله بأحدهما
فهنا • اي في القياسين ليس • اي التعارض لجهل محض لانه • اي المجتهد
وهو لم يذكر لفظا تبدلا لالة • في كل واحد من الاجتهادين نصيب
بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي فكل
واحد دليل في حق العمل فصل ما يقع بالترجيح فعليك استخراج
من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا • اما المتن فكترجيح
النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على
المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة على الدلالة
واما السنة فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي
وبكونه معروفا بالرواية • والقياس عطف على الكتاب والسنة
فما عرف علته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه
اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما
عرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير
الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس
في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير الجنس
القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام
المركبات بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة
لا يخفى عليه شيء من ذلك • والذي ذكروا في ترجيح القياس

اربعة امور الاول قوة الاثر • اي قوة التاثير كما مر في القياس
والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي قال
يرق ماءه مع غنية عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا
نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة
والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر فهذا اقوى اثرا اي قياسا
اقوى تاثيرا من قياس الشافعي رحمه الله • اذ ذياد فحل العبد
على حل الحر قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز
فالارقاق دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني
تضييع الوصف ونمو الحرية ونكاح الامة الكتابية جائز
مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه
يبدل الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر
بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع بالحلال
الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم وكذا
الحر المسلم على ما مر فايضا مودي يصح معه الحر المسلم نكاح
الحر فكذا نكاح الامة اي دون الكتابية دين يصح للحر
المسلم انكاح الحرة التي هي على هذا الدين فلا يصح للحر المسلم
نكاح الامة التي هي على هذا الدين • فهذا اقوى اثرا لان الرق
ينتصف لا يحرم • كما في الطلاق والعدة والقسم والحد ولان
الرقيق له نسبة بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فهو
هذا

فمن هذا الشبه قلنا انه مال له شبه بالجن من حيث الذات
فاوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي هي تختص
بالانسان • فطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر اربع وللعبد
ثنتان لا طرف النساء فتنتصف باعتبار الاحوال فتحل الامة
على الحرة لا مقارنة فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة
في الطلاق والقرا • اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل
التنصيف بالعدد وفي حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر
اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة
لا يحل لها الا زوج واحد فلا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبر
التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها
وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق
والقرا فيثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة
اذا لم تكن متاخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم
نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما في الطلاق
فيه نظر فان كون طلاق الامة ثنتين ليس تغليب الحرمة
بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للمطلقتين عليها
فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للمطلقة الواحدة ثم
عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح
الراس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث

والثاني فوق ثباته على الحكم فالمراد منه كثرة اعتبار الشارع
هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير
غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف
الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلاة بل
الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا
في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف
اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا
والايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه
فلا يجب عليه ان يعين به ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب
وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان
ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله
لاجل البر وكقولنا في الغصب فانه يتعلق بما يضمن بالعقد يضمن
بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل
فهو على المتعدي اي اذا كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا
في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا
في الحقيقة لكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان
الاعيان الباقية خير من الاعراض غير الباقية وهذا الفضل
على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير
عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار
الاصل

الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة
تامة وان لم توجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل
بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا قلنا المتقوم
بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها والصوم والصلاة ونحوها
ودفع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة اي ان عدم ايجاب
الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل
مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل عن المتعدي غير مشروع
اصلا قال الله تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم
منه اي من ايجاب الفضل على التعدي نسبة الجور ابتداء
الى صاحب الشرع المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة
فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له
لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى
والتفاوت انما يقع بعجزنا عن معرفة ذلك الواجب
فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا
فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل
المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع
وذلك لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن
الدرك اي ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به بعجزنا
عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا

لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف
اسهل الى آخره بقوله ولان الوصف وان قل فائت اصلا بلا
بدل والاصل وان عظم فائت الى ضمان في دار الجزا فكان
هذا تاخيرا والاول ابطالا وتقريره ان الوصف وهو
كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل
والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل اصل
اليه في دار الجزا فهذا الفوت تاخير والاول وهو فوت
الوصف ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد قد ثبت بالتراضي
مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي وهو قوله
ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة
وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان
وكمنافع الغصب وردنا لترجيح القياس على القياس بكثرة
اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور اما في الاول فقياسنا
وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي
وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع
المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم
رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات
راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان فرض فيجب
تعيينه واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل
واجب

واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية
المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله
ما يضمن بالعقد الى آخره لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في
جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العدوانات
والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع وهو العكس
اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف
كقولنا مسح اي مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخفاف
فانه ينعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره بخلاف
قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اي مسح الراس
ركن فكل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق
لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن
تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم
الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس
وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان
الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا تنعكس اي لا تصدق
كل انسان حيوان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع عدم
صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسمي عكسا لهذا
وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف

وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم
هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي هذا عكسا • و
كقولنا في بيع الطعام بالطعام • مبيع عين فلا يشترط
قبضه • اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر
المبيعات المتعينة • وينعكس ببدل الصرف والسلم • فان كل
مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه
اولي من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي
كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل
مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا • فانه يشترط قبضه • فانه
لا ينعكس لاشتراط قبض مال راس السلم غير الربوي • وذلك
لان عكس القضية المذكورة من قولنا كل مال لو قوبل بجنسه
لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح
لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل
بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن
هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه
الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان
موثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن
بعليته ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في

العلية

العلية التاثير والاعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم
يثبت بعلل شتي فما يرجع الي تاثير العلل وهو الثلاثة الاول
اقوي من العدم عند العدم مسئلة اذا تعارض وجوه
الترجيح فما كان بالذات اولي مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف
الذاتي اولي منه من الترجيح بالوصف العارض كما تعارض
جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته • اي لم ينو الصوم
من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا وهو
يرجح الفساد لكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في
اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي
وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه
لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية
لكن الصوم لا يتجزي فاما ان نفسد الكل واما ان يصح الكل
فلا بد من ترجيح احدهما علي الاخر فالشافعي رجح الفاسد علي
الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد
وهو وصف عارضي لان وصف العبادة للامساك عارض لان
الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل
الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح
علي الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة
ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف تقوم بالكثير بحسب

لاجزائه فتكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته وبحسب بعض اجزائه والوصف العارض وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكروا امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن الترجيح الفاسد الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي في ان الاخ المشتري لايعتق عنده الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكاة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من جزئين ولا اثر لهذا مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل والاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي

حنيفة

حنيفة وابي يوسف رحمهما لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وقياسا على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك لهما ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الاخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بتاكد بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة الاولى اي للاخوة لاب والحيز متحدا اي حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل بل يستحق لكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل تعينه اجتماعية هذه تعريفات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل

تمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب
كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح
بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم
غير مسبب ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة
الادلة الدالة وكنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة
معتبرة في كل موضع يحصل لها هيئة اجتماعية ويكون الحكم
منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانما غير معتبرة في كل
موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا
بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل
واحد منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان
الكثرة فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة
مثلا فان الكثرة لا تغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب
الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من انها قوة دليل
قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة
من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل
لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع
من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي هي في الصوم فان
هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من
الاجزاء فيكون من قبيل الاول فهو الاصل فالحكمه فرع
عليه

عليه الفروع وقوله ولا العباس بقياس آخر عطف على الصغر
المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه انه اذا كانت العلة في احدهما
مغايرة للعلة في الاخر لكنهما اديا الى حكم واحد كما ان علة الربا
عند الشافعي الطعم وعند مالك الطعم والادخار في كل واحد
من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين
منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه
متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسان بل قياس واحد مع
كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث اخر
وعلى هذا كلما يصلح مرجحا لا يصلح علة وكذا اذا جرح احدهما
جراحة والاخر عشر جراحات فالدية نصفان وكذا الشفيعان
بشقصين مشتغا وتبعي والشافعي لا يرجح صاحب الكثير ايضا
يعني ان يكون هو المستحق دون الاخر ولكن ينقسم بقدر
الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول
حكم العلة لا يتولد منها فلا ينقسم عليها المراد بالعلة هنا
العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول
غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية
وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها
وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد
من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا عنها فلا ينقسم عليها

باب الاجتهاد شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة
وشريعة واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا
ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطا
فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب
وهذا بناء على ان عندنا كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى
وعندهم لا بل حكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا
في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهده
لهم ان المجتهدين كانوا مامورين بالحق ولولا تعدد الحقوق يلزم
التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في الصلاة فان
القبلة جهة التحري حتى ان المخطي يخرج عن عهدة الصلوة
واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جايز كما كان في ارسال
الرسولين على قومين ثم اختلفوا وقال بعضهم يتساوى الحقوق
لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد
منها احق لانها لو استوت لاصيب بمجرد الاختيار ولسقط
الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات
يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون
متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله
عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات
فلك حسنة وفي حديث اخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي
واحدا

واحدا وقال ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت فمن الله وان
اخطات فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت
بمعنى النص وان ورد نصان مختلفان في حادثة لا يتعدد الحق
اتفاقا فكيف اذا وردا معنى اي كيف يتعدد الحق اذا وردا معنى
نظيره حلي النسا فانا نقول بوجوب الزكاة فيها قياسا على
المضروب والشافعي بعدم وجوب الزكاة فيها قياسا على الثياب
فان كلا منهما مصروف بالحاجة فمعنى القياس ان النص الوارد
في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا
فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض
في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا
كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في
الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلولي
كل واحد منهما اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا
ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا
وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة
ممتنع فكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد
يفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا لانه اذا اخطا
فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة
فان فساد صلاة الامام خالف الامام عالما حاله لانه لعلمه مذهبنا

فاما عدم لقاته الخطي للكعبة فلانها غير مقصود لكن الشارع
جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة
ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا في المخطي فعند
البعض هو مخطي ابتدا وانتها اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى
الحكم لما روينا من اطلاق المخطي في الحديث ولقوله صلى الله
عليه وسلم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم الاية لو نزل بنا عذاب
ما نجا منه الا عمر وهذا هو المنقول لقوله صلى الله عليه وسلم
فدل هذا الحديث على ان المخطي مخطي ابتدا وانتها لان المجتهد
لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب
وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة
وعند البعض مصيب ابتدا ومخطي انتها وهذا ما قال ابو
حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد
فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب
بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل
كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون اتيا بما كلف به
من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات
حتى يكون مدلوله قطعيا البتة • لقوله تعالى ففهمناها سليمان
لانه سمي عملهما حكما وعلما لكن سليمان عليه السلام خص

باصابة

باصابة الحق وتضعيف الاجر تدل على هذا ايضا على انه مصيب من
وجه دون وجه واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم
في الاسارى من قبل كان اماله لقتل ردا لمن ورخص النبي عليه السلام بالفدا
ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفدا وهو الرخصة لمسكم العذاب
على ترك العزيمة • فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب
لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطا في الاجتهاد
وبعد سبق الكتاب والخطي في الاجتهاد لا يعاقب الا ان يكون طريق
الصواب بينا القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكم
وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو
فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ومورد الابحاث في ثلاثة
ابواب باب في الحكم اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا
وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة وهو قسمان اما
ان لا يكون حكما يتعلق بشي بشي اخر او يكون كالحكم بان هذا دليل ذلك
او سببه او نحو ذلك • اعلم ان المراد بالتعلق تعلق زايد على التعلق
بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشي دليلا لشي او علة
او شرطا فان التعلق بالحكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام • اما
القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة
واثرا لهما فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك
فان الملك اثر لفعل المكلف • وما يتعلق به كالملك المتعة وملك

المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد
الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها
بحيث يوجد تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا المقصو
المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب
مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا
اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتي به يثاب ولو ترك يعاقب
فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان
يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي
الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات
تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون
الفعل موصلا الي المقصود الدنيوي يسمي صحة وكونه بحيث لا يوصل
اليه اصلا يسمي بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال
اليه لا اوصافه الخارجية يسمي فسادا ثم في المعاملات احكام اخر
منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد
منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي
منعقد لا نافذ ثم اللزوم وكونه بحيث لا يمكن رفعه واما
الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما
اصليا اي غير مبني علي اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو
الحكم الاصلي فان كان الفعل اولي من الترك مع منعه اي مع منع

للترك

الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولي من الترك مع منع الترك بدليل
قطعي فالفعل فرض وبدليل ظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل
طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان
علي العكس اي كان الترك اولي من الفعل مع منع الفعل فحرام
وبلا منعه فمكروه اي فمكروه كراهة تنزيه ثم منع الفعل ان كان
بظني فمكروه كراهة تحريم وان كان بقطعي فحرام هذا عند محمد
واما عند ابي حنيفة رحمه وابي يوسف ان المكروه ان كان الي الحرام
اقرب فكراهة تحريم وان كان الي الحلال اقرب فكراهة تنزيه
وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتي يكفر جاحده والواجب
لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار
الاحاد اما هو ولا فلا ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب
الا ان يعفو الله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر
الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين مدلولهما فيكون
الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه
خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا علي المعني
الاعم اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون
الفعل اولي من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعني
بالدليل القطعي او الظني فيصح ان يقال الصلاة الفجر واجبة والسنة

نوعان سنة الهدى وتركها يوجب كراهة واساءة كالجماعة والاذان
والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنة
النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة
تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي وعندنا تقع
على غيره ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل
يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو
الضمير يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي لانه
مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تعاوعندنا
يلزم • اي النفل بالشروع • لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل
اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فالترجيح بالموجب
اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب
صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار
فعلا اولى بالوجوب • اي صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى
بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية
ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه
مسمى وحال كونه مفعولا • والحرام يعاقب على فعله وهو
اما حرام لعينه اي منشا الحرمة عين ذلك الشيء كشرب
الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير
والحرمة

فالحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له في
الاول اي الحرام لعينه • فقد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم
الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك • اي في الحرام لعينه
اصلا والفعل تبعا فتنسب الحرمة الى المحل ليدل على
عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل ويقصد به الحال
كما في الحرام لغيره • ففي الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز
حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام
واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشا الحرمة لا انها
ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمة في المسند اليه وهنا
في المسند وهو قوله حرام اذ اريد منشا الحرمة • والمكروه
نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة
تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد لا بل هذا • الاشارة ترجع الى
المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض
واما الثاني • المراد بالثاني ان لا يكون حكما شرعيا اصلا • اي يكون
مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول
اي الذي هو حكم اصلي في مقابلتها • اي في مقابلة الرخصة
يسمى عزيمة • وهي اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او
سنة او نفل لا غير • والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة
احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما

انم في المجاز من الاخر اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق
بكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا
لكن احدهما انم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة
من الاخر اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق
بكونه رخصة من الاخر اسبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء
كلمة الكفر مكرها اي بالقطع او القتل فان حرمة الكفر
قايمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلايل الدالة على وجوب
الايمان قايمة فيكون حرمة الكفر قايمة ابدا ايضا لكن
حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى
لا يفوت معنى لان قلبه مطمين بالايمان فله ان يجري على لسانه
وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى
وكذا الامر بالمعروف والكره على اتلاف مال الغير او على الافطار في رمضان
او كره على ترك الصلاة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة
حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثاني
اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة
ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان
المحرم للافطار وهو شهود الشهر قايم لكن حرمة الافطار غير
قايمة رخص بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر
والحكم وجوب الصوم وقد تراخى بقوله تعالى فعدة من ايام اخر
والعزيمة

والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع بر لموافقة
المسلمين هذا دليل اخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة
وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا
فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر
يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه فليس له
بذل نفسه لانه يصير قاتلا لنفسه بخلاف الفصل الاول
اي الا ان يضعف الصوم الصايم وهو استثناء من قوله والعزيمة
اولى كما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني
وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان
فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول
فان المحرم والحرمة قايمان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون
استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث
اي الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجاز وابعد عن الحقيقة من الاخر
ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق
مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجاز لكنه اقرب من
حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة
فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان
شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الثالث
كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا

وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق النهي عنه عزيمة
ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة
هنا • اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة كقوله تعالى
الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين
الثاني ان المحرم قائم في الثاني اما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة
كقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص
ليس بمحرم في حال الضرورة • ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة
عند فوت النفس وكذا صلاة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه
السلام ان هذه صدقة الحديث • روي عن عمر رضي الله عنه انه
قال انقصر الصلاة ونحن امنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فانما سال عمر لان القصر متعلق
بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وهذه الاية دليل على ان التعليق
بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضي الله
دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سال
عمر رضي الله عنه ولكان عالما بهذه الاية من اهل اللسان وارباب
الفصاحة والبيان • والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل
الرد وان كان اي التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فههنا
اولى • اي في صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى

اولى

اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد • ولان الخيار انما يثبت للعبد
اذا تضمن رفقا كما في الكفارة • هذا دليل اخر على ان صلاة المسافر
رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه السلام • والرفق
هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط
اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان
الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير
يفيد فان قيل اكمال الصلاة وان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير
قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض مساو فيهما • واما القسم الثاني
من الحكم • وهو الذي يكون حكما • يتعلق بشيء بشيء اخر فالشيء المتعلق ان
كان داخلا في الاخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في
القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف
عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة
فاما الركن فما يقوم به الشيء • وقد شنع بعض اصحابنا فيما قالوا الاقرار
ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه ان كان • اي الاقرار ركنا • يلزم
من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن
الزائد شيء اعتبره الشرع في وجود المركب لكن انعدم بناء على ضرورة
جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر
حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالراس ركن
ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص

واما العلة فما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا
تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هو تفسير العلة معنى
ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك
والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول
كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما اي بين العقلية والشرعية
فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية واما
اسما فقط كالمعلول بالشرط على ما ياتي واما اسما ومعنى كالبيع
الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك مضاف اليه علة اسما
ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه
فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط
في اطر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان الملك
اذا زال الموجب للحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى يصح تعجيل
الاجرة تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح
التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة
معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا
يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من
الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار
من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع
الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع

حتى

حتى تكون الزوايد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري وهو علة
غير مشابهة للاسباب بخلاف الاجارة وانما يشبه الاسباب
لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة
التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون
مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي
اذا ثبت حكمها يثبت من اوله لم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم
فلا تكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت طالق
غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب
حتى يوجب صحة الادا فتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول
الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب
مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه يشبه
الاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النما ولو لم يكن متراخيا اليه
كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا
اليها هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النما ليس
بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قايم
بالمال فلا يصح ان يكون النما تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي
او لو كان متراخيا الى شي يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب
علة العلة والنما لا يجب حصوله بالمال لكن النما وصف قايم بالمال
له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النما شيا مستقلا بنفسه

هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة
العلية كان للنصاب شبهة السببية • وكذا مرض الموت والجرح
فانه يستند حكمه الى السراية وكذا الرمي والتركيب عند ابي حنيفة
حتى اذا رجع ضمن وكذا الحكم في علة العلة كشرى القريب • فان كل ذلك
علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما يشابه
السبب من حيث انها يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم
ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى لا حكما عدة امثلة
منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فانهما علتان اسما ومعنى لا حكما
ومعا لا يشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكذا ايجاب مضاف
والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور بانها
علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة
كشرى القريب فان الشرى علة للملك والملك علة للعتق وقد
صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما
ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه فانما يشبه الاسباب
لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل الامام فخر الاسلام
العلة المشابهة بالسبب قسما اخر لكني لم اجعل كذلك لانها
لا تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك
لانه ان لم يوجد الاضافة ولا الترتيب ولا التاثير لا توجد العلية
اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان

وجد

وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع
بين الثلاثة فقسم اخر فيحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة
ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد يوجد مع مشابهتها السبب كالاجارة
ونحوها وقد يوجد بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد مشابهة
السبب بدونها كشرى القريب • واظن ان شرى القريب علة اسما ومعنى
وحكما لكنه يشابه السبب • واما ما له شبهة العلية كجزء العلة
يثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة تثبت باحد الوصفين
وهو اما القدر او الجنس • واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة
كالقرابة والملك المتعلق فاذا تاخر الملك يثبت الحكم به • اي
العتق يثبت بالملك فان الجزء الاخير للعلة يثبت الحكم به • حتى
تصح نية الكفارة عند الشرى فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق
فتعتبر النية عند الشرى ويضمن اذا كان شريكا عندهما • اي عند
ابي يوسف ومحمد ولا يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله والخلاف
فيما اذا اشترياه جميعا معا اما اذا اشترى الاجنبي ثم
القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في الاول رضي
الاجنبي بفساد نصيبه بسبب اشتراك القريب ولا يعتبر جهله
وفي الثاني لم يرض • وان تاخر القرابة يثبت بها • اي يثبت العتق
بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة
لم يضمن • كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف

الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الي الشهادة
الاخيرة بل الي المجموع فانهما رجعا يضمنا النصف • فان الحكم يثبت
بالمجموع لانهما انما تحمل بالقضا ومتي يقع بهما واما اسما وحكما
وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر
والمرض فانهما اقيما مقام المشقة • والنوم اقيم مقام
استرخاء المفاصل • والمس والنكاح مقام الوطي • اي المس والنكاح
يقومان مقام المس الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة
اما في الثلاثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور
او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها
في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة
الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبرا والداعي
الي ذلك • اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو
اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلاثة المذكورة
في المتن • اما دفع الضرورة كما في احببتني وكما في الاستبرا
واما الاحتياط كما في تحريم الداعي في المحرمات والعبادات
واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقا الختانين • والفرق
بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن
الوقوف علي ذلك الشي كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال
فالضرورة داعية الي اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة

اما

اما المشقة في السفر والانزال في التقا الختانين فان الوقوف عليهما
ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفايهما • وبالتقسيم العقلي بقي قسمان
علة معني فقط وعلة حكما فقط ولما جعل الجزء الاخير من العلة علة
معني وحكما لا اسما تكون الجزء الاول علة معني لا اسما وحكما • فالقسم
الذي ذكرناه وهو ما له شبهة العلة كجزء العلة تكون هذا القسم
بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما
فقط • كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة
حكما لا اسما ومعني وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه
الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما • واما السبب فاعلم
انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة
اليه • اي ان كانت العلة مضافة الي السبب كوطي الدابة شيئا
فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الي سوقها وهو السبب
فالسبب في معني العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق
الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص
عندنا • اي لا يجب القصاص عندنا علي الشاهد اذا شهدا ان
زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزا المباشرة
وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي
وان لم تكن مضافة اليه • اي العلة مضافة الي السبب نحو
ان تكون اي العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي لا يضاف الحكم



البد فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال بسرقة
وعلى حصن دار الحرب • اي لا يضمن الدال على مال بسرقة السارق
ولا يشترك في الغنيمة الدال على حكم في دار الحرب لانه توسط
بين السبب والحكم علة مثل فعل فاعل مختار وهو السارق
في فعل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فقطع هذه
العلة نسبة الحكم الي السبب • ولا لجنبي اي لا يضمن قيمة الولد
جنبي قال لاخر تزوج هذه المراة فانها حرة ففعل واستولدها
فاذا هي امة قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي
على هذا الشرط فلا يلزم ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة
والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك
الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت بكونها
مفضية الي القتل • اي تقررت ازالة الامن وانما قال هذا
لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه
انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن
بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت
بكونها مفضية الي القتل اذ قبل الافضا لم يصر سببا للهلاك
فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان
بقوله • فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال
المسلم اي اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا يضمن فان

كونه

كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا تكون
ازالة الامن • وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن
لان كونه محفوظا ليس للبعد عن بل لكونه في الحرم • ومن
دفع الي صبي سكينا ليمسك للدافع فجاء به نفسه لا يضمن لانه
تخلل بين السبب وهو دفع السكين الي الصبي وبين الحكم فعل
فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه • وان سقط عن يده
فجرحه ضمن • لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فنسبنا الحكم
الي السبب وهو الدفع • ومنه • اي من السبب • ما هو سبب مجازا
كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة • فالمعلقة صفة للتطليق
والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده
حر ان دخلت فلله عليه كذا • للجزا • متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء
وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور • لانها ربما لا يوصل
اليه لان الشرط على خطر الوجود • لان هذه الامور المعلقة ربما لا يوصل
الي الجزا وهذا دليل على كونها سببا مجازا • وكاليمين بالله للكفارة
الكفارة تجب عند الحنث فلا تكون اليمين موصلة الي الكفارة
فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا • ثم اذا وجد الشرط اي في
صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب
السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها
وعند الشافعي هي اسباب في معنى العلل حتى بطل التعليق بالملك

اي ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان
ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة
وجوز التكفير بالمال قبل الحنث • لجواز التعجيل قبل وجود الشرط
اذا وجد السبب كالزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب
ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة • هذا الكلام متصل بقوله
ومنه ما هو سبب مجازا • وهذا بني في ان التنجيز هل يبطل
التعليق ام لا فعند زفر لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند
وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما في
الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال
الملك لا يبطله زوال الحل • صورة المسئلة اذا قال
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق
ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم
دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق فيقع
الطلاق فهو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط
لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق
ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار
له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك
فانت طالق فالملك ظني الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق
وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط
صحة

صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير
معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود
الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم لا يبطله زوال
الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا
والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث من قوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره • قلنا اليمين
شرعت فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون
للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من الحل • فانه اذا قال
ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها
ان دخلت ترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون الجزاء
وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا
من الغصب • فالمراد يكون البر مضمونا هذا فيبطل زوال الحل
لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع
الثلاث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلاث لانه
يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت
طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون
مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات
التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمراة اجنبية عن الزوج في
تلك الطلقات • فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمونا

لوجود الملك عند الشرط فان الشرط فيه معنى العلة ولبس
للمجاز شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة
ليكون البر مضمونا • المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة
الحقيقة ليكون للمجاز شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا
واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر
في فصل الامر فسبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم ولما
كان هذا السبب في الآفاق والانفس موجودا دائما صح ايمان
الصبي وان لم يخاطب به وللصلاة الوقت على ما مر وللزكاة
ملك المال • اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكاة اشكال
وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف
وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب
فلدفع هذا الاشكال قال • الا ان الغنى لا يكمل الا بالنماء
والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا
بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم
ايام شهر رمضان لكل يوم لصومه ولصدقة الفطر راس يمونه
ويلي عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون
وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب اولا ان يجب عليه فيؤدي
عنه كما في العاقلة والثاني بط لعدم الوجوب على العبد
والصبي والفقير والكافر فتعين الاول وايضا يتضاعف الوجوب
بتضاعف

بتضاعف الراس والاضافة الى الفطر يعارضه الاضافة الى الراس
وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب • هذا
جواب سؤال مقدر وهو ان الاضافة امارة السببية والصدقة تضاف
الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف
الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية
الراس بالتضاعف وهو الدليل القوي من الاضافة لان الحكم قد
يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف
وايضا وصف المؤنة • اي في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون
يرجح سببية الراس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط
وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار مؤنة
الارض وباعتبار الخارج ومؤنة الارض • كان من الخارج عبادة
اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكاة في انها
جزء من النصاب • وكذا الخراج اي سببه الارض النامية • الا
ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار
الاصل • وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف • وهو التمكن من
الزراعة • لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد
فصار سببا للمذلة ولذا لم يجتمعا عندنا • اي لاجل ثبوت وصف
العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر
والخراج عندنا خلافا للشافعي • وللطهارة ارادة الصلاة والحدث

شرط والحدود والعقوبات مما تنسبت اليه من سرقة وقتل
والكفارة مما تنسبت اليه من امر داير بين الحظر والاباحة
ولشرعية المعاملات البقا المقدر اي للعالم • وللاختصاصات
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم
ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيا لا يدرك العقل تاثيره ولا
يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يختص باسم السبب وان
كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك
فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا فان لم يكن هو الغرض
كالشري لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت
في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشرا ملك
المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما
ذكرنا في القياس يختص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط
محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة او
جعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها نحو المراة التي اتزوجها طالق
وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما
شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة يصلح ان يضاف
الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا
وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب
والعلة كشهود التخيير والاختيار • كما اذا شهد شاهدان ان الزوج
خير

خير امراته واخران بان المراة اختارت نفسها فقضى القاضي
بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود
التخيير سبب وشهود الاختيار علة • فان قال ان كان قيد عبده
عشرة ارطال فهو حر ثم قال ان حله احد فهو حر فشهد شاهدان
انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية
يضمنان عند ابي حنيفة رحمه الله لان القضا بالعتق ينفذ ظاهرا
وباطنا عنده والعلة لا تصلح لضمان العتق العلة هنا القاضي
وانما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة
شاهدين • بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط
فان العلة تصلح للضمان لانها اثبتت العتق بطريق التعدي • وعندهما
لا يضمنان لان القضا لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا
حافر البير عطف على المسائل المذكورة ومما رجوع شهود الشرط
ومسالة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا يعارضه علة لا يصلح
اضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل
لكن الارض مانع من السقوط فازالة المانع صارت شرطا
للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها
بقوله • فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا
يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط
متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع

نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد
الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط
اعترض عليه فعل مختار غير منسوب كما اذا حل قيد عبد الغير
فابق لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف
صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتاخر
عنها وكذا اذا فتح باب قفص واصطبل خلافا لمحمد له ان
فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجعل [illegible]
كما في سيلان ما الزق فان النفار طبيعي للطير كالسيلان
للماء لهما انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب
يميل عن سنن الارسال واذا قال الولي سقط وقال الحافر
اسقط نفسه فالقول له • اي للحافر • لانه يدعي صلاحية
العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط وهو متمسك
بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب
علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما
وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني
لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر • صورته ان يقول
لامرأته ان دخلت هذه وهذه الدار فانت طالق فابانها
فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت بالاخرى يقع الطلاق عندنا
لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزا لا لصحة الشرط

فيشترط

فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا في
نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد
هو ووجوده متاخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا
وهنا علية الزنا لا يتوقف على الاحصان بحيث متاخرا اقول ما ذكروا
من ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة
الى ان يوجد • هو تفسير للشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة
للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما • كالوضوء للصلاة وطهارة
الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة
اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء
وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا
الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما
حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة
كحفر البير وقطع حبل القنديل والاخر ان يكون متقدما كالوضوء
للصلاة والعقل للتصرفات فاما ما هو متاخر اقوى مما هو متقدم
لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة
فيضاف الحكم اليه وهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي
هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة
ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون

في حكم العلة فيمكن ان يثبت شهادة الرجال مع النساء مع انه
لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لمنظر في كون
الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت • ثم ان كان الاحصان
علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء
فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد
مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه • اي لما ذكرنا ان الاحصان
يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي
ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين وايضا اذا شهدا على عبد
مسلم انه زنا بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فتكون
الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من
شرايط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر • قلنا
لشهادة النسا خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه
اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال
مع النسا لانها لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبتها لان الاحصان
ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه
ورفع انكاره وهي تصلح كذلك • اي شهادة الرجال مع النسا
تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار
بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم

اي شهادة

• اي شهادة الكفار تتضمن ضررا في هذه الصورة ضررا بالمسلم
وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح لذلك
اي لا تصلح شهادة الكفار للاضرار للمسلم وهو ما ذكرنا من
تكذيبه ورفع انكاره • وعلى هذا • اي بناء على ان العلامة ليست
في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة • قالوا ان شهادة
القابلة على الولادة تقبل من غير فراش • اي في المبتوتة
والمتوفى عنها زوجها • ولا حبل ظاهر • عطف على قوله من غير
فراش • ولا اقرار به • عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار
الزوج بالحبل • لانه لم يوجد هنا • اي في شهادة القابلة • الا
تعيين الولد وهي مقبولة فيه • اي شهادة القابلة مقبولة
في تعيين الولد • فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق
فيكون الفصل له علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة
لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى
الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد
الثلاثة • وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار
الزوج بالحبل • واذا علق بالولادة طلاق يقبل شهادة امراة
عليها في حقه • اي حق الطلاق • عندهما • لانه لما ثبتت الولادة
بها ثبت • كما كان تبعا لها لا عند ابي حنيفة لان الولادة شرط
الطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته • اي لاثبات الشرط

ما شرط لاثبات حكمه • وهو الطلاق كما في العلة • فانه يشترط لاثبات
العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى
اي شهادة المراة الواحدة حجة ضرورة لا تقبل الا فيما لا يطلع
عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه
وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه
شهادة الواحدة كما في شهادة المراة على ثيابة امة بيعت على انها
بكر في حق الرد • فان شهادة المراة لا تقبل في حق الرد وان كانت
مقبولة في حق البكارة والثيابة فكذا هنا • بل يحلف البايع وقال
الشافعي الاصل في المسلم العفة والقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة
البينة يعرف ذلك • اي كونها كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة
ان القذف حين وجد كان كبيرة • لا انه يصير كبيرة عند العجز
فيكون العجز علامة متاخرا يتبين فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم
شرعي سابق عليه • اي على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف
تسقط الشهادة عند الشافعي وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادة
بمجرد القذف انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة واقيم
عليه الجلد • بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي • اي لا يمكن اقامة الجلد
سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان
اقيم الجلد قبل العجز ربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه
حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة

كان

كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة
فكان صادقا في ذلك القذف • قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة
فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اي حسبة لله تعالى • وهو اي
القذف • لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى • تمكن من احضارهم
ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي لرد القاضي شهادة
الرامي • والعفة اصل لكن لا تصلح لاثبات رد الشهادة • لما عرف
ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط • ثم ان اتى بالبينة •
على الزنا من غير تقادم العهد • بعد ما جلد يبطل رد شهادته هو
وحد الزاني وان تقادم العهد • اي اذا اتى بالبينة على الزنا
بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد • يبطل الرد • اي رد
شهادة الرامي • ولا يثبت الحد • اي حد الزنا على المقذوف
لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد باب المحكوم به
وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود شرعي
فالاول لابد ان يكون متعلق حكم شرعي اما ان يكون سببا
لحكم اخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل
ونحوه و[illegible] كذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم اخر
وهو الملك وكالصلاة • المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان
ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل فما له وجود شرعي مع
وجوده الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعي

فبعد ان يكون كذلك لا يخ من ان يكون سبب الحكم شرعي اخر
ام لم يكن فيحصل اربعة انواع الاول ما ليس له وجود حسي
وهو متعلق بحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه
متعلقا بحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام
والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم
شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود
وجود شرعي ومتعلق بحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلاة
والوجود الشرعي بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان
وجدت فان يحصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية
يسمى صحيحا والا فاسدا • اي وان لم يحصل معهما الاوصاف
المذكورة يسمى فاسدا • وان لم توجد اي الاركان والشرائط يسمى
باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح
المطلق فيراد به الاول • اي ما وجدت الاركان والشرائط
وحصلت الاوصاف المذكورة • ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى
وحقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا
فيه والثاني غالبا ما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة
كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد
فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه
مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس

وهذا

وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان هو التصديق
والاقرار لاجل الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقهما • اي الاقرار
اصل في حق الاحكام الدنيوية • انما قال ذلك ليصح ايمان المكره في
حق الدنيا ولا يصح ردته والزوائد للايمان الاعمال وعبادة فيها
مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة
فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدا على المسلم لكن يبقى لانه • اي لان
الخراج لما تردد بين الامرين اي بين العقوبة والمؤنة • لا يبطل
بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق
انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدا على الكافر لكن يبقى عند
محمد كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف لان فيه • اي
في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما
الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اذ هي
اي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا • اعلم ان محمدا قاس
ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو
يوسف ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية
فيجب تغيير العشر اما الخراج فلان فيه معنى العقوبة
والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فينبغي الخراج على
المسلم وقوله فيضاعف كان التعقيب وهي الفا نرجع الى قوله

والكفر بينا فيهما فلا بد من تغيير الكل العشر والمضاعفة
اسهل من الابطال فتضاعف اذ هي في حقه تشرع في الجملة
وعند ابي حنيفة رحمه الله تنقلب خراجا • اذ التضعيف
امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل • وهو الخراج
لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم
باعيانهم لان تلك الطايفة كفار لا يوخذ منهم الجزية منهم الجزية
وغيرهم من الكفار توخذ منهم الجزية فلا تكون في حكمهم
وحق قايم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنايم والمعادي
وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل
فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطي مقصر
فلزمه الجزا القاصر ولا في القتل بسبب • اي لا يثبت حرمان الميراث
في القتل بسبب كحفر البير والشاهد • اذا رجع اي شهدا ان مورثه
قتل زيدا فقتل مورثه قصاصا ثم رجع عن الشهادة لم يحرم الميراث
لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق دايرة بين العبادة
والعقوبة كالكفارات فلا يجب على المسبب كحافر البير لانها اي
الكفارات • جزا الفعل والصبي • اي لا تجب الكفارات على
الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي فيهما
اي في السبب والصبي • لانهما عنده ضمان المتلف وهذا
لا يصح في حقوق الله تعالى والكافر • اي لا تجب الكفارات
على

على الكافر لوصف العبادة فيها • اي العبادة • فيما غالبة • اي في الكفارات
الا كفارة الظهار فان فيه وصف العقوبة فيها غالب لانه اي الظهار
منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر • اي وصف العقوبة
غالبة فيها لقوله عليه السلام علية ما على المظاهر ولاجماعهم
على انها لا تجب على الخاطي ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة
الاباحة • ثم ورد على هذا ان الافطار لما عمدا لم يكن فيه شبهة
الاباحة ينبغي ان تكون كفارة الفطر عقوبة محضة • فلدفع
هذا الاشكال • لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه
ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال الحق ثابت بل هو منع عن
تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين • اي العبادة
والعقوبة • وهي • اي الكفارات • عقوبة وجوبا وعبادة
اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه • اي ما يكون عقوبة
وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس •
اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا فانما
قال هذا جوابا لمن قال لم لم ينعكس • حتى تسقط بالشبهة
كالحدود • تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة • وشبهة قضاء
القاضي في المنفرد • اي المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد
القاضي شهادته وقضي ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا
لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي • وتسقط اذا افطر

ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما
حقوق العباد فاكثر من ان تحصى ومما اجتمعا فيه والاول
غالب حد القذف ومما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص
واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذه
الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق
والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا • اي صار
الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا • ثم اداء
احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا
وجد اداؤه • اي لما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلفا
فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية
فحكم بايمانه اصالة لا يكفي تبعية • ثم تبعية اهل الدار
والقائمين خلف عن اداء احدهما اذا عدما • اي اذا عدم
الابوان والطهارة والتيمم لكنه اي التيمم • خلف مطلق
عندنا بالنص • اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم
خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما
يجوز بوضوء واحد • وعنده خلف ضروري • اي التيمم
خلف عن الماء عند الشافعي عند العجز عنه بقدر ما يندفع به
الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد • وقالا اي الشافعي
عطف على قوله لم يجز في انائين نجس وطاهر يتحرى

ولا يتيمم

ولا يتيمم • فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على
ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة ههنا • وعندنا يتيمم اذا
ثبت العجز بالتعارض • اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى
الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري • ثم عندنا التراب خلف
عن الماء • فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في
كل واحد منهما بكماله • فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة الماسح
للغاسل • وعند محمد وزفر التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز لان المتوضي
صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبني صاحب الاصل القوي
صلاته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود
على المومي • وشرط الخلفية امكان الاصل لتصير السبب منعقدا له
ثم عدمه لعارض كما في مسئلة مس السماء بخلاف الغموس باب
المحكوم عليه ولا بد من اهليته للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا
هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
فيبتدي المطلوب للقلب هي نور يحصل باشراق العقل الذي
لخبر النبي عليه السلام انه اول المخلوقات فكما ان العين
مدركة بالقوة فاذا وجد النور للعين يخرج ادراكها الى
الفعل فكذا طريق يبتدأ به فابتدأ درك الحواس ارتسام
المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في
الحواس الباطنة وحينئذ بدايته تصرف القلب فيه بواسطة

[illegible]

العقل بان يدرك الغايب من الشاهد او ينتزع الكليات من
الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا
الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم
علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا
نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف
اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل ورد في مشايخنا في كتبهم
ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قال الحكما
والتمثيل بالشمس بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا
العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
(وقد) ثم ادعوا ان اول شي خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال
عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد
لهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام
انه من اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما في
قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا قد يطلق
العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن
ان يراد لهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية
مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج
ادراكها من القوة الى العقل بمنزلة الشمس اذا اشرقت
خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل

هذا

هذا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق
العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس
اشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرنا في المتن فيسمى
الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل
بالفعل والرابعة العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم
فقيل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات
وقوله ينتهي به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية
ونهاية وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية فنهاية درك
الحواس هو بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك
الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ثم (ونهايته) ارتسامه
في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس
المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صورة المحسوسات
ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في موخر
الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي
خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تاخذ المدركات
من الطرفين وتتصرف فيها وتركب تركيبا وتسمى متخيلة
ايضا هذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا تنتزع
النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا بداية تصرف
النفس بواسطة اشراق العقل ولها اربع مراتب كما ذكرنا اعلم

عند الله تعالى ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل
كمعرفة الصانع ويسمى علوما نظرية واما ان يتعلق ويسمى
عملية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى ما هو خير
وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها
اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية
النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة
امرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها
وللجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن
الشر علم معرفتها بالخير والشر ومتى لا تحصل الا بالقابلية
المذكورة واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها
بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم معرفتها
لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك
الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل
وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في
افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية
بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها
ولطافتها في مبتدا الفطرة ونقصان قابلية بعض
النفوس لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة مندرجا
من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات

لجودة

لجودة فيها فتصير شديد تناسبها بتلك الجوهر وتزداد استضائتها
بانواره واستنقائها مغانم اثاره فالقابلية المذكورة سبب
لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك
القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف
متعذر فقدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى
الجسمانية التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى
وقد سبق في باب الامر الخلاف في اجابة الحسن والقبح فعند
المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل هذا فرع مسئلة الحسن
والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل
مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند
الاشعري يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيمضي قياسه والايمان
الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل
بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه
مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان
المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا
قطعا للدور لكن يتطرق الخطا في العقليات فان مبادي
الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا
الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الانكار كما
نرى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه

في زمان يمكن فيه رد قولنا على التوسط بين مذهب الاشعرية
والمعتزلة في امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الخبر
والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة
الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطا فيهما
وهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج
الانسان الي معرفته بنا على ما ذكرنا من الامرين فلابد من
انضمام شيء اخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الي
الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه
علي الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسايل المتنوعة
المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان
لعدم استيفا مدة جعلها الله تعالى علما تعالى لحصول التجارب
وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبار الاصل العقل كافيا
للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان
غفلت عن الاعتقاد لا تبين عن زوجها خلافا للمعتزلة
وان كفرت تبين ان لم يدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد
عقلها كافيا في التوجه الي الاستدلال لكن ان توجه علم
حينئذ انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد
عقلها كافيا اذ لحصل التوجه شرطنا الانضمام اذا لم
يحصل التوجه وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان
يحصل

يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو
قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام
فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما
الاولي فبناء علي الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف
يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ
ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست
بربكم قالوا بلي شهدنا الاية اخبار عن عهد جرى بين الله وبين
بني ادم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته والاشهاد
عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق
تجب للرب سبحانه وتعالى فلابد لهم من وصف يكونون به
اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي
وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا
يتشائمون للخير والشر الي الطائر فان مر سانحا يتيمنون به وان
مر بارحا تشائموا به فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب الخير
والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم
الي الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر او الزمناه
عمله لزوم القلادة او الغل العنق اي لا ينفك عنه ابدا
فدلت الاية علي لزوم العمل الانسان محال ذلك اللزوم هو الذمة

فتولد في عنقه استغار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي
به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال
الله تعالى وحملها الانسان فهذه الاية تدل على خصوصية الانسان
بحمل اعبا التكاليف اي حملها عليه فيثبت بهذه الايات
الثلاث ان للانسان ان للانسان وصفا هو به اهل لما عليه
وقد فسر الذمة بوصف يصير به اهلا لما له وعليه ولا دليل
في هذه الاية على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا
اثبات اهل الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود
واما الدلايل الدالة على الوصف الذي يصير به اهلا لما له فكثيرة
منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
ومنه قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فقبل الولادة
له ذمة من وجه فصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد
يصير ذمة مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود
حكمه وهو الادا وكل ما يمكن اداوه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق
العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اي على الصبي وهذا مفهوم
من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداوه وما يحتمل
النيابة وكذا ما كان صلة شبه المونة او الاعواض كنفقة القريب
نظير الصلة التي شبه المونة والزوجة نظير الصلة شبه الاعواض

لاصلة

لاصلة شبه الاجزية اي لا يجب فلا يحتمل العقل اي لا يحتمل الصبي
الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ابهام لانه شبيه ان يكون
حرا له لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة
كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب
المحكوم به وهو قوله لحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب
عليه اما البدنية فظاهره فان الصبي سبب العجز واما المالية
فلان المقصود هو الادا لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية
ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مونة كصدقة الفطر عند
محمد لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما لرجحان الكفا بالاهلية
القاصرة وما كان مونة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى
الاصل المذكور وهو ما يمكن اداوه يجب وما لا فلا قلنا لا يجب
ادا الصلاة على الحايض والحيض بينا فيها الطهور وذلك في حق
القضا وفي قضايها حرج فسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم
اذ ليس في القضا حرج والادا احتمل اي يحتمل ان يكون ادا الصوم
واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم
جواز الصوم من الحايض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اي ينتقل
الوجوب الى الخلف وهو القضا والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلاة
والصوم وكذا الاغما الممتد في الصلوة دون الصوم لانه اي الاغما

بنذر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية فقاصرة وكاملة
وكل يثبت بقدرة كذلك • اي اهلية القضا القاصرة تثبت بقدرة
قاصرة واهلية الادا الكاملة تثبت باهلية كاملة بقدرة • والقدرة
القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه
والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت
بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من
الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا
واضربوهم اذا بلغوا عشرا فانما الضرب للتاديب جواب سوال
يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب
بان هذا الضرب للتاديب • لانه عطف على قوله • لقوله
عليه السلام اهل • للثواب ولان الشيء اذا وجد لا يتوقف شرعا
الا لحجر اي لاجل الحجر وهو باطل فيما هو حسن ذاتية لغو محض
ولا ضرر الا في لزوم ادابه وهو عنه موضوع واما حرمان
الميراث والفرقة فيضافان الى الكفر الاخر جواب اشكال وهو ان
لزوم ادا الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا
يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر
ولا الفرقة بينه وبين زوجته العربية لان كلا منهما حرمان فاجاب
بانهما مضافان الى كفر الاخر لا الى اسلام • وايضا هما من ثمرات
الايمان وانما يعرف صحة بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين

الابدي

الابدي فانهما اسبابان لم يعدا ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزمه
سعيه الاب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض والكفر فيقبح بعضا لان
الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزمه • احكام الاخرة لانها
تبع للاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة
لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية • وكذا احكام الدنيا لانها
تثبت ضمنا • اي لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام
القصدية في الاسلام والكفر هي • الاحكام الاخروية ولما
كانت ثابتة ضمنا • يثبت وان كان ضررا مع انه لا يقع منه
قصد الضرر وينوي على انها تلزم تبعا ايضا • اي الاحكام الدنيوية
بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما
الضارة قصدا • واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا
كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان اجر المحجور
اي الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا
وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد ووجه الاستحسان
ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه الضرر فاذا عمل
فوجوب الاجر نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب • لكن
في العبد يشترط السلامة حتى ان هلك فيه يضمن • اي
لو هلك العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف
الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا استحقا ن

الترجيح• الضرر يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء
لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة• ويصح تصرفهما وكيلين
بلا عهدة ان لم يأذن الولي او في الصحة اعتبار للآدمية وتوسل
اي ادراك المضار والمنافع واهتدا في التجارات بالتجربة
قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا
عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها
لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرة اي لا يصح مباشرة
الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي• الا القرض
للقاضي وانما صح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء
لان القاضي اقدر على استيفائه• قال عليه صيانة للحقوق
ولا بد من هلاكها جملة تحالية اي لما كان صيانة للحقوق
على القاضي والحال ان الغني ربما يهلك فيقرضها القاضي
ليلزم في ذمة المستقرض دينا من هلاكها وما يتردد بينهما
اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث
يدخل المشتري ما في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل
من ملكه ضرر• يصح بشرط راي الولي لانه• اي الصبي• اهل
لحكمه اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي• يجعل
بهذا• اي باشر الصبي براي الولي• متحصل بذلك• اي بمباشرة الولي
مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا

اي تصرف

اي تصرف الصبي باذن الولي فيما تردد بين النفع والضرر• عند
ابي حنيفة رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر في تصور يزول
براي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب
ولا يملكه الولي فاما من الولي• اي بيع الصبي من الولي مع غبن
فاحش ففي رواية يصح لما قلنا• انه يصير كالبالغ• وفي
رواية لا لانه• اي الصبي• في الملك اصيل وفي الراي اصيل
من وجه دون وجه لان له اصل الراي باعتبار اصل العقل
دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فثبت شبهة النيابة• اي
شبهة انه نائب المولى واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع
من نفسه مال الصبي بالغبن• فاعتبرت• اي شبهة النيابة
في موضع التهمة• وهو ان يشتري الصبي من المولى• وسقطت
في غير موضعها اي غير موضع التهمة وهو ما اذا ما باع من
الاجانب• وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة
رحمه الله• بطريق انه• اي تصرف الصبي• يصير برايه•
اي براي المولى كمباشرته• اي المولى• فلا يصح في الغبن الفاحش
اصلا• اي لا من المولى ولا من الاجانب واما وصيته اي
وصية الصبي• فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث
قال عليه السلام ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس اي يمدون اكفهم سائلين وانما ذكر

القضية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب
لثواب الاخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه
فينبغي ان تصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث
وفي الوصية ابطال الارث • حتى شرع في حق الصبي • فرع
على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع
في حق الصبي • الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق
جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا
للارث ينبغي ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها شرعت
من البالغ وان كانت ضررا كالطلاق فصل الامور
المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية
فمنها الجنون • وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الاقوال
والافعال على نهج العقل الا نادرا • وهو في العبادات
مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم
الانبياء عنه وحينئذ لم يقيد الا اذا سقط الوجوب لكنهم سكتوا
انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي
اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل
للثواب ثم عند ابي يوسف هذا • اشارة الى انه لا يسقط
الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا
بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل

واحد

واحد من الصور يعني الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط
عنده • ثم الامتداد في الصلاة بان يزيد على يوم وليلة ساعة
وعند محمد بصلوة فيصير الصلوات ستا وحينئذ الصوم بان
يستغرق رمضان وفي الزكاة بان يستغرق الحول عند محمد
وعند ابي يوسف اكثره كان • اي الجنون في اكثر الحول كاف
سقوط الزكاة واما امانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل
وذلك لا يكون حجرا فانما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان
عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد
انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر
في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب
بان عدم صحته ليس بطريق الحجر • ويصح تبعا • عطف على
قوله فلا يصح • واذا اسلمت امراته عرض الاسلام على
قلبه ويصير مرتدا تبعا لابويه • اما المعاملات فانه يؤاخذ
بضمان الافعال لا الاقوال لما قلنا في الصبي • في اول
فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها عوضا
عن مال يجب • لما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب
الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عباداته ومنها الصغر
انما جعل الصغر من العوارض وهو حالة مع انه حالة اصلية
للانسان في مبدا الفطرة بان الصغر ليس لازما لماهية

الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضي الصغر فيعني العوارض
على الاهلية هذا المعنى اي حالة لا تكون لازمة للانسان
وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان
لعباء التكاليف فلمعرفته تع فالاصل ان يخلقه على صفة
يكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون
من مبدا فطرته وافر العقل تام القدرة كامل العقول
والصغر حالة منافية لهذه فيكون من العوارض • فقبل
ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث اضرب من اهلية الادآء
لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط
عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان اذا اداه
كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الايمان لكن
التكليف والعهدة ساقطان عنه فلا يحرم الميراث بالقتل
تعقيب لقوله لكن التكليف والعهود ساقطان • ولا يلزم
على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم
الحق عدم سببه او لعدم الاهلية لا لاسعد جزا • واما هذا
لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزا فان القاتل
محل ماخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من
الجزا بالشرط فلم يحرم ولا يشكل هذا بالحرمان بالكفر
والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزا بل لعدم سببه
في

في الكفر وعدم الاهلية بالرق • ومنها العته وهو الاختلال
في العقل كالخبط في كلامه فيشبه مرة لكلام العقلا ومرة
لكلام المجانين • وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا
ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يوخر عرض الاسلام على زوجها
كما لا يوخر عرضه عن ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق
انهما اي المجنون والعته غير معدر بي والصبي معدر و
ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة
صاحب الشرع يكون عذرا في حقه فيما يقع فيه غالبا
لا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل
في الصلاة مثلا فان حالها مذكرة او ما لا بتقصيره اما
بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم اذ بحر انه مذكور
في الانسان كما في الذبحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين
فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود • ومنها النوم
وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب
تاخير الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب لاحتمال الادا بعده
بلا حرج لعدم امتداد قال عليه السلام من نام عن صلاته نايما لا يصح
القراءة واذا تكلم لا يفسد وكذا قهقهه • لا يبطل الوضوء ولا الصلاة
ومنها الاغماء • وهو تعطل القوى المدركة والمحركة ارادة بسبب
مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم

عند النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا • فان النوم حالة
طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شي لطيف سريع الزوال والاغما على
خلافه وجميع هذه الامور كان الاغما فوق النوم الا بعيان التنبه
والانتباه من النوم في غاية السرعة اما العلة من الاغما فغير
ممكن فيبطل العبادات ويوجب الحدث في كل حال • اي سوا كان
قايما او راكعا او ساجدا او متكيا او مستندا بخلاف النوم وانما
جعلناه كذلك لما ذكرناه من قوة سبب الاغما وكسافته ولطافة
سبب النوم فمنافاة الاغما تماسك الشد النطقة اشد من منافاة
النوم ايا مجعل الاغما حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع
النوم وقلة الاغما يوجب ذلك دفعا للحرج • ولما كان نادرا
في الصلاة مع النسا وهو في القياس لا يسقط شيا من الواجبات
كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة
بان عبد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر
لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع
في الاصل جزا الكفر فيكون من حق الله تعالى لكنه في البقاء
امر حكمي به يصير الجزاء عرضة للملك فيكون حق العبد وهو لا يحتمل
التجزي حتى لو مجهول النسب ان بصفه ملك فلان يجعل عبدا
في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده • اي لا يحتمل
التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فكذا الاعتاق عندنا لعدم

تجزي لازمه اتفاقا فعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي
حنيفة يتجزا الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف
في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق
البعض ايجاد شطر العلة • ففي الابتدا ثبوت حق العبد تبع ثبوت
حق الله تعالى وفي البقا على العكس حتى ان زواله اي زوال
حق الله تعالى تبع زوال حق العبد • فمعتق البعض مكاتب عنده
الا في زوال الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا
فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح منهما الحج • اي من المكاتب والرقيق
حتى اذا اعتقا وجب الحج عليهما لا يقع المودي قبل العتق من الواجب
بخلاف الفقير • لان منافع بدنهما ملك للمولى الا ما استثني من الصلاة
والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد
والراحلة منع الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم
والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص بالسرقة المستهلكة
سوا كان اقربها الماذون او المحجور اذ ليس فيهما الا القطع • وبالقايمة
من الماذون واما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة مطلقا •
اي في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف
يصح في حق القطع دون المال وينافي كمالا في اهلية الكرامات
البشرية كالذمة والحل والولاية فتضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين
الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لانهما في

في قيمته كما في الاستهلاك اي اذا استهلك مال لانسان والتجارة
لانها في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن ودخل
بل يؤخذ بها بعد عتقه وتنصف للعبد بنصف الحل في حق التفاضل اي يحل
للاحرار اربع وللرق اثنان باعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق
في فصل الترجيح اي يحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا يحل
اذا كانت متأخرة عنها او مقارنة وينصف الحد والعدة والقسم
والطلاق لكن الواحد لا تقبله اي التنصيف فتكامل وعدد الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع
المملوكية اتساع المالكية فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال
ايضا قلنا قد اعتبرنا لكثرة التزوج حتى انتقص عدد الزوجات
فان مالكيته في هذا العبد الناقص يلزم النقصان من النصف
فلما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له
والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية
لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقص
ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو
عشرة اما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الاخر
تنصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس
بمال وهو يملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول
ناقص لا يملك ملكا اليد لا ملك الرقبة فتكون قيمته ناقصة
عن

عن قيمة الحر اي عن ديته لا تنصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول
خطأ عشرة الاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم اما المرأة
الحرة فان ملك الاموال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها
نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير اعتراض في خاطري
فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية وانما يوجب الاكمال مطلقا
فيما هو من باب الازدواج اي لو كان العلة لنقصان دية العبد
عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون
مطلقا في جميع الصور ولا يكون الرق منتصفا للشيء من الاحكام بل
يوجب نقصانا فالواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين
ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب
الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم ما ثبت ان العلة لنقصان
ديته عن دية الحر ليست ما ذكروا اردنا ان نبين ما هو العلة
لثبوت هذا الحكم فقلت وانما تنقص ديته لان المعتبر فيه اي
في العبد المالية فلا تنصف لكن في الاكمال لشبهة المساواة
بالحر فتنقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون
يتصرف لنفسه باهلية عندنا وعند الشافعي لا بل هو
كالوكيل ويظهر الخلاف فيما اذن العبد في نوع من
التجارة فعندنا يعم اذنه في سائر الانواع وعنده لا بل يختص
الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك

لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الي
قضا ما يجب في ذمته وادني طريق اليد على انها اي اليد
ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف
لملك المال لكونه مملوكا لكونه مالا وهي الحكم الاصلي
في التصرفات اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان
الانسان يحتاج الي الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن
الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات ونحوها لحصول
ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الي ملك
اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فينقطع
طمع الطامعين ولا يفضي الي التنازع والتقاتل ونحوهما
فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة
فانما يثبت ضرورة اكمال ملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن
اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك
لا تكون خالية عن المقصود لان المقصود الاصلي وهو اليد
حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو
حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته
وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء اخر واذا كان كذلك
فعدم اهليته لما يكون وسيلة اليد لا سيما اذا كان اهلا لذلك
الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت به

فالملك

فالملك للمولي خلافة لذا لان يكون المولي قايما مقام العبد فان
الاصل اذا يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد
الماذون في الملك بمنزلة الوكيل اذا اشتري شيئا يقع الملك للمولي
لما يقع الملك للموكل في شرا الوكيل وفي بقا الاذن في مسايل مرض
المولي وعامة مسائل الماذون اي الماذون في حالة بقاء الاذن
بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولي وعامة مسايل
الماذون اما مرض المولي فصورته ان الماذون ان تصرف في حال مرض
المولي وحابا محاباة فاحشة وعلي المولي دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم
يكن علي المولي دين فالمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال
فهو في حال مرض المولي كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة
يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولي ليس كالوكيل واما
عامة مسائل الماذون فكما اذا اخذ العبد الماذون عبدا من
كسبه في التجارة ثم حجر المولي الماذون الاول لا يحجر الثاني بمنزلة
الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا
اذا مات الماذون الاول يحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال
في بقاء الاذن فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما اذا وكل
به بخلاف الماذون لكن في بقا الاذن هو كالوكيل وهو معصوم
الدم كالحر لانها اي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم
الدم بناء علي الاسلام وداره فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب

نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج • ان مَّنا فعه ملك المولي
الا ما استثني • فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات
كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتدا واما
امان الماذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه
اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدي كما في شهادته بهلال رمضان
فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدي الي كافة الناس
ولا يشترط الولاية بمثل هذا • وينافي ضمان ما ليس بمال
فلا تجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزا • اي لا يجب
على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد
ليس باهل لها حتي لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية
في جناية العبد خطا لان الدية صلة في حق الجاني كانه يهب
ابتدا وعوض في حق المجني عليه وكون المتلف غير مال ينافي
الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق المتلف
عليه فصارت رقبته جزا • الا ان يختار المولي الفدا فيصير
عايدا الي الاصل فان الاصل في الباب حتي لا يبطل بالافلاس
وعندهما يصير كالحوالة • اي الارش اصل في باب الجنايات
خطا لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا
انه صلة فلما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه صار
رقبته جزا لكن لما اختار المولي الارش فداء عن العبد لئلا يفوته
العبد

العبد صار وجوب الفدا عايدا الي الاصل لا كالحوالة حتي اذا افلس
المولي بعد اختيار الفدا لا يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما كالحوالة
حتي يعود حق ولي الجناية في الدفع • ومنها الحيض والنفاس
وهما لا يعدمان الاهلية لا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم
على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي اهلية لكنه لما كان فيه من
العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت
وهو علة الخلاف كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب
الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الي اوله • فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير في وهو يرجع الي الموت والضمير في كان
وفي فيوجب وفي اتصل يعود الي المرض والمعني ان الموت علة لان
يقوم الغير مقامه • مستندا الي اوله • اي اول المرض وهو حال
عن فعله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه
مرض الموت الا باتصال فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الي اول
المرض • وقدر ما يصان به حقهما فقط • اي حق الغريم والوارث
وقوله في قدر متعلق بالحجر • فيجوز النكاح بمهر المثل • ففي
مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض يحتاج
الي النكاح لبقا النسل وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به
حق الغريم واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح
بمهر المثل صيانة لحقهما اذ لا حق لهما فيه • وكل تصرف يحتمل الفسخ
يصح في حال المرض لم ينقض اذا احتيج • وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق

يصير كالمعلق بالموت • اي يصير البعض فان كان على الميت دين
مستغرق بعد على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في
الكل فان لم يكن مستغرقا بعد على وجه لا يبطل حق الوارث
في الثلثين • والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع جوزها
نظرا له • اي للمريض لتدارك تقصيرات ايام الصحة في القليل
ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصلا ولا ابطل الشرع الوصية
للوارث اذا تولى بنفسه اعلم ان الله تعالى فرضها ولا الوصية للوارث
بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ
الاول • بطلت اي الوصية للوارث صورة بان بيع المريض عينا من
التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بمعناه
ومعنى • فان بيعه لاحد من الورثة فانه وصية معنا • وحقيقة •
بان اوصى لاحد الورثة • وشبهة • بان باع الجيد من الاموال الربوية
بردي منها وتقومت الجودة • عطفا على قوله بطلت • في حقه
اي في حق الوارث • كما في الصغار • اي ان باع الولي مال الصبي
من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة • وما
تعلق حق الورثة والغرما ماله صورة ومعنى في حقهم • اي
في حق الورثة والغرما حتى يجوز لاحد الورثة ان ياخذ التركة
ويعطي باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرما شاركهم
البقية

البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة والغرما بمثل القيمة
ومعنى فقط في حق غيرهم • حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل
القيمة • لا ينفذ اعتاق المريض • هذا تفريع على قوله ومعنى فقط
في حق غيرهم فان حق الغرما والورثة لما تعلق بالتركة من حيث
المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد
تعلق حقهم بالمالية لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة
مستحقا الحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى
وهي المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما
ورا ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه
لا يمكن رده الى الرق • بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في
ملك اليد فقط • فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن
غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته
ومن الدين لكن يرجع الى المولى بعد غنا معتق الراهن حر مديون
فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة
المكاتب فلا تقبل شهادته • ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام
هنا دنيوية واخروية اما الاول فكل ما هو من باب التكليف
يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان
كان متعلقا بالعين بقي ببقائها كالوديعة لانها اي العين
هي المقصود وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اي

الي الذمة • مالا او كيلا فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند
وجود احدهما • اي الكفالة لا تجوز الا اذا تم عنده مالا او كفيلا
ويلزمه الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته كما اذا حفر
بيرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم
لان يوصي فيصح من الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقي
ما يقضي به الحاجة فتبقي التركة على حكم ملكه حتى ترتب
منها حقوقه ولهذا بيع الكتابة بعد موت المولي لحاجته
الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفا لحاجته الى
انقطاع اثر الكفر دون حرمته اولاده واما المملوكية فتابعة
هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد • اي تابعة
في باب الكتابة وهو جواب سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان
كل ما يحتاج اليه لا يبقي لقيام الدليل على عدم بقائه
والضرورة الموجبة للبقا وغيرها ثابتة هنا فعقد الكتابة
انما يكون بقاؤه اذا تم مملوكية الميت ولا حاجة له اي بقاء
المملوكية فلا يبقي عقد الكتابة لا يتم فاجاب بان المملوكية
تابعة والمقصود من بقا المالكية بدا والمملوكية رقبة
فيبقي ضمنا لا قصدا • ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة
اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها
فكذا اذا ثبت اي الخلافة • نصا فيما لا يحتمل النسخ كتعليق

العتق

العتق • اي بالموت وانما يثبت له الخلافة لان تعليق العتق بالموت
وصيته والوصي له خليفة الميت في المرض به • فيكون سببا • اي
التعليق بالموت سببا • في الحال للعتق • بخلاف سائر التعليقات
لانه اي الموت • كائن • بتعين فان قيل فعلى هذا ان لا يجوز
بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلنا بيع العبد المعلق
عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف
كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع
الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما جزء العلة • فلا يجوز
بيع المدبر ونصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط
التقوم لان تقومها انما يسقط لانه لما استفرشها صار المنع
فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل
وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقي دون ما لا يحتاج اليه قلنا
ان المالكية تبقي دون المملوكية • وقلنا المراة تغسل الزوج
في عدتها بخلاف العكس لان مالكية حق له فتبقي بخلاف
مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته
كالقصاص • لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار
عند انقضا الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة
محتاجون اليه • فانه يجب حقا للورثة ابتدا حتى يصح
قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفو

ولهذا • اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة • قال
ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة
خصما عن البقية لكن اذا انقلب • اي القصاص • مالا هو يصلح لحوائج
الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام الاخرة
فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه
واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا
كجهل الكافر لانه مكابرة بعد وضوح الدليل قد ديانة الكافر
اي اعتقاد • في حكم لا يحتمل التبدل • كعبادة الصنم مثلا
باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا • بخلاف الاحكام القابلة
للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما حكم يحتمله فدافعة
للتعرض عند الشافعي اي ديانته دافعة للتعرض لهم قوله
عليه السلام اتركوهم وما يدينون • فلا يحد الذي يشرب
الخمر وعند ابي حنيفة هي • اي ديانته • دافعة له • اي للتعرض • ولدليل
الشرع في حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم عذابهم
كان الخطاب لم يتناولهم فيها • اي في احكام الدنيا اعلم ان
الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج
فتكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيهم
تحقيقا لكنه في الحقيقة تغليظ كما بينا في فصل الخطاب
بالشرايع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس

تصوره

تصور التخفيف والامهال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي
وفي توهم الاهمال كما يطلق به الحديث ونحو قوله عليه السلام
امهلناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال تعالى سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال انما
نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين وقال بقوله ما
تعالى الاية • فيثبت عند ابي حنيفة • تقوم الخمر والضمان
باتلافها وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان
وطي فيه • اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا • فان
العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند ابي حنيفة ان
وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ويجب به
النفقة • اي بنكاح المحارم • ولا يفسخ اي نكاح المحارم
ما دام الزوجان كافرين • الا ان ترافعا • ثم اقام الدليل
على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان المحارم
بقوله • لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي
الحفظ فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض • تقريره ان
ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع
في احكام الدنيا اي في الاحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها
لا تناولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا واذا عرفت
هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض

لا من باب التعدي الى الغير فيثبت • ولا يلزم الربوا لانهم
قد نهوا عنه • هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك
التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا
فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس من الحل لقوله تعالى واخذهم
الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان
قوله ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا يراد به
ان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر
لا تكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع
كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع
لا انه كان في شريعة ادم للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه
السلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا
سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا
مذكورة في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق
وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن
لنا الزامهم بما في كتبنا فافترق فان قيل ديانتهم ليس
بحجة متعدية اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف
والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احدهما زوجته لا يرث
بالزوجية • اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان
وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس
عليه

عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في الاصل والفرع لكنهما مندرجان
تحت حكم وهو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية
قلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا
دفع دليل الشرع ثم هو • اي التقوم شرط للضمان لا علة وكذا •
الاحصان • المقذوف شرط وجوب الحد على القاذف • فلا يكون
في اثباتهما • اي في اثبات التقوم والاحصان اثبات الحد والضمان
بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف فانما يلزم
القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم
والاحصان ولم نفعل كذلك • واما النفقة فانما يجب دفعا للهلاك
فيكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا دانا بصحته فيوجد الزوج
بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحهما • كالوارث الاخر • جواب عن
القياس المذكور وهو قوله كما في المجوسي وتقريره ان ارث البنت
التي هي زوجته ضرر بالوارث الاخر اي البنت التي ليست زوجته
فتكون متعدية هنا • واما عندهما فكذلك • اعلم ان ما ذكر
هو مذهب ابي حنيفة اما على قولهما فكذلك ايضا اي ديانتهم
دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا • الا ان نكاح
المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا في
شريعة ادم عليه السلام لانه لا يحل نكاح الاخت من بطن واحد
اي نكاح المحارم كان في شريعة ادم حكما ضروريا اذ لولا جوازه

في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت
من بطن واحد لم يكن جايزا في شريعة ادم وكانت السنة الالهية
واحدة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان تتزوج كل انثى ذكرا
من بطن اخر وكان النكاح بين التومين حراما ولا شك ان
التومين مخلوقان من ما الدفق دفعة والوان من بطنين مخلوقان
من مايين الدفقاء فالاخت من بطن واحد قريب من الاخت لا
تكون كذلك الضرورة تقضي بالتعدي لمحل التوالي فعلم ان الاصل
في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت بالضرورة ولما اندفعت الضرورة
بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة
دليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم او بعد قصر دليل الشرع
عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون
مثبتا الاحصان ولا تحل قاذف من نكح المحارم ووطي ثم اسلم فلهذا
المعنى قال وايضا ولا يجب النفقة ايضا • عطف على الحكم المفهوم
من الدليلين المذكورين ويعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد
القذف • واما على الدليل الاول فظ • وهو ان نكاح المحارم ليس حكما
اصليا وذلك لان دليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة
واما على الثاني وهو ان حد القذف يندري بالشبهة • والنكاح
وان صح لكن النفقة صلة مبتدا فلا يجب به كالميراث اذ لو وجب
تجبر الذباية متعنتة فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء الحد

القذف

القذف شبهة عدم صحة النكاح وهذا الدليل مشعر بتسليم صحة النكاح
المحارم وكونها حكما اصليا في حقوقهم والجواب اي جواب ابي حنيفة
في النفقة • انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا
يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان
الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالهلاك
فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ورد على هذا ان ايجاب النفقة
ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها من مع غنى المراة فاجاب بقوله
وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا
اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله وهو اما جهل لا يصلح عذرا لكنه
دونه • اي دون الجهل الاول • كجهل صاحب الهوى في صفات
الله تعالى واحكام الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان
ماولا للقران كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته
والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي
فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط
ولانه اي الالزام ويجب علينا محاربته فلم يحرم الميراث بقتله
لان الاسلام جامع • اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث
موجودا والقتل حق • فلا يكون مانعا من الارث • وكذا ان قتل
عادلا • اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا • لانه حق في زعمه
ولانا منقطعة عنه فلا يكون الدار واحدة والديانة مختلفة

يثبت العصمة من وجد فلا يملكه ماله لكن لا يضمن بالاتلاف
كما غصب مال متقوم • فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه
رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان
القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض وكجهل
من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا • فان فيه مخالفة
قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق والقضا
بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان
لم يكونا رجلين فرجل وامراتان او السنة المشهورة كالحليل بدون
الوطي • على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة
والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجدت • اي علامة القتل
استحلف الاولياء خمسين يمينا لعمد كانت الدعوى او خطا وهذا عند
الشافعي واما عند مالك يقضي بالقود اذا كانت الدعوى في العمد
وهو احد قولي الشافعي وفيه خلاف لقوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث وحديث العسيلة
من المشاهير • او الاجماع كبيع ام الولد • فان اجماع الصحابة
انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضا القاضي فيه فيتعلق بالبعض
وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضا القاضي في هذه المسائل
لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالف للكتاب او السنة المشهورة
او الاجماع • واما جهل يصلح شبهة • عطف على النوعين المذكورين

في الجهل

في الجهل • كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح • اي غير مخالف الكتاب
او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر
بلا وضوء ثم العصر به • ذاكرا صحة ظهره ثم يذكر انه صلى الظهر بلا
وضوء • ثم قضا الظهر • بناء على هذا التذكر • ثم صلى المغرب على ظن ان
العصر جائز • بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب
مجتهد فيه فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب
قضا العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف
الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضا العصر لعدم فرضية الترتيب
عنده هذا اذا كان يزعم كذا اوقات المغرب ان العصر جائز اما لو علم
وقت اداء المغرب ان العصر لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضا
العصر • فان لم يقض الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر جائز
اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض
الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلاة بغير وضوء
جاهلا ان لا وضوء له ثم يقضا وصلى فرضا اخر لم يذكر انه كان على
غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا للحسن
ابن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم وايضا
فيه خلاف زفر فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول
يجزيه فهو في معنى الناسي للفايتة فيجزيه الفرض الثاني لم يصح
العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم صلى العصر بوضوء زاعما صحة الظهر

ولم يعض الظاهر لم تصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة
المستشهد بها هي الاولى لا الثانية واذا عفى احد الوليين ثم اقتص
الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه
لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار
هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل • وكذا المحتجم اذا ظن
انه فطر فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر
الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة
مما تندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة
ومن زنى بجارية امرأته او ولده فظن انها تحل لا يحد لانه
موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه
الشبهة • لا في النسب فالعدة اي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة
فان كانا ساداه بالوطي شبهة • وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب
خمرا جاهلا بالحرمة • اي لا يحد لان جهله يكون شبهة • لا ان زنى
اي ولو اسلم حيث يحد فان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة
لان الزنا حرام في جميع الاديان • او شرب ومن اسلم • اي يجب
الحد لان حرمة الخمر ثابتة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها
فلا يعذر بجهل الحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد • واما جهل
يصلح عذرا • هذا هو النوع الرابع من الجهل • كجهل مسلم لم يهاجر
بالشرائع وكذا اذا نزل الخطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة

اهل

اهل قبا • فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا
الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون
كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس • وقصة
تحريم الخمر • لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة رضي الله عنهم يا رسول
الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون
مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تع
ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا
وامنوا • واما اذا انتشر الخطاب في ديارنا فقد تم التبليغ
فمن جهل هنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم
وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون اي يكون
عذرا حتى التصرف لا يصح اي من الموكل فان الوكيل قبل العلم بالوكالة
يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف
كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى
بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق وامّا
بخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار • اي جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون
بالحجر عذر حتى ان تصرفهما قبل العلم بالحجر والعزل يصح تصرفهما وكذا
جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل
علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى

لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعدما بيعت واحدها لكن قبل
علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت
ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل
خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق
فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها
غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا
يكون سكوتها رضاء اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار
لا يكون جهلها عذرا حتى لا يبطل خيارها لان جهلها باحكام
الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها لان طلبه
واجب عليها بدلايل الشرع يجب ان يكون مشهوده في حقها
بالجهل لا يعذر وفي حق الامة خفي لان خدمة المولى شغلتها
عن التعلم فالدليل خفي في حقها فتعذر بالجهل ولان التكرير
هو الزام الفسخ والامة تدفع زيادة الملك هذا فرق اخر
بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان
البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع
زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلاثة
والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن
من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لاسيما في المسائل
التي لا يعرفها الا الحذاق من الفقهاء حتى شرط الفقها لاهنا تفريع

علي

علي ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع
ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر
بدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل
وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما
بطريق محظور كالسكر بشراب محرم او مثلث لانه انما حل اي
المثلث اي بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد به
اي بالسكر من المثلث وهو القسم الثاني من السكر وهو السكر
بشراب محرم او بالمثلث لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة
وانتم سكارى فهذا خطاب يتعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية
اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح عباداته وانما يتعلق به بعد
القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه
وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك
فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل
الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد لعدم قوله لان السكر دليل الرجوع
واذا اقر بما لا يحتمل كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب
الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام اي حد
السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة
ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو
ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي والمجازي وهو ضد الجد

وهو ان يراد به احدهما وشرط ان سنط باللسان ولا يعتبر دلالته
اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد
بان يتفاليضى سكلم بلفظ العقد هازلا • ولا يشترط كونه • اي
كون الشرط وهو المواضعة • في نفس العقد • بل يكفي ان يكون
المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية
اصلا ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا به
فوجب النظر في التصرفات كيف ينقسم فيهما • اي في الاختيار والرضا
وهي اقسام الانشاآت والاخبارات او الاعتقادات اما الانشاآت
فاما ان تحتمل النقض او لا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان
يتواضعا في اصل العقد • اي يجري المواضعة قبل العقد بان
يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريدا لبيع فان اتفقا على
الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد عرضنا وقت البيع عن الهزل
وبعنا بطريق الجد • صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا
على بنا العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما موبدا • اي
للمتعاقدين • لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم • هذا دليل على
كونه بمنزلة خيار الشرط حاد لان البيع بالخيار رضا والرضا بالمباشرة
حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد
لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم • هذا استدراك
عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد

فان نقض احدهما انتقض وان اجازاه في الثلاثة اي اجازاه
في ثلاثة ايام جاز عند ابي حنيفة اي ينقلب جائزا كما في الخيار
المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا تتقيد الاجازة بالثلاثة
وكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد لان اجاز احدهما
لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما • وعندهما
لا يشترط في الثلاث وان اتفقا على انه لم يحضرهما شي • اي لم
يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا
او اختلفا في الاعراض والبنا يصح العقد عند ابي حنيفة رحمه الله
عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل به
اي بالعقد لا عندهما • اي لا يصح العقد عندهما • فاعتبر العادة •
فان العادة • تحقق المواضعة ما امكن • ان المواضعة سبق قلنا
الاخر ناسخ • الاخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما
لم يبق على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرهما
ما لا عرض لاحدهما وقال الاخر لم يحضرني شي او بني احدهما وقال
الاخر لم يحضرني شي فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم
الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبنا واما ان يتواضعا على البيع
بالف على ان الثمن الف فيهما يعملا بالمواضعة الا في صورة اعراضهما
وابو حنيفة رحمه الله يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق له بين
البنا هنا وثمة ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين

شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد و قد وجدا في اصل العقد
فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى بالترجيح من
الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين
جدا في اصل العقد وانما الهزل في اصل الثمن وهو المراد بالوصف
فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح بالالف يلزم
فساد العقد كما في بينا في المتن • واما ان تواضعا على ان
الثمن جنس اخر فالعمل بالعقد ما نعاما والفرق لهما بين هذا
وبين المواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن
ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين شرط لا طالب له فلا يفسد
انما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع
البيع بالاخر وانما قال لا طالب له لاتفاق العاقدين على الثمن
لا الالفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى
جارية على ان يجعلها خلا خمرا او نحو ذلك لا يفسد العقد
لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة ان الشرط في مسئلتنا
دفع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا تطالب ههنا للمواضعة
وعدم الطلب بواسطة الرضا لا تعدم الصحة كالرضا بالربا
ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله • واما ان لا يحتمل
النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل

لقوله

لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح و
الطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه
الاسباب لا يحتمل الرضى والرد لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون
المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم
في قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان بنيا فالمهر
الف والفرق لابي حنيفة رحمه الله بين هذا وبين البيع فان
البيع يفسد بالشرط • لكن النكاح لا يفسد بالشرط • وعلى ان لم يحضر
ما شئ • او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رحمه الله المهر
الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فترجح به اي
بالثمن وفي رواية ابي يوسف الفان قياسا على البيع وفي جنس
البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا
وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد مهر المثل • لان
الاصل على رواية محمد بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم
الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر في المواضعة في
جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة
ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان
اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلذا بطل المسمى ووجب
مهر المثل • وفي رواية ابي يوسف المسمى وعندهما مهر المثل
وعنده ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح

عن دم عمدا سواهر لا في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض

يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور

اما عند ابي حنيفة فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على

المواضعة • واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط

في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال واجب

والخيار باطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال

حتى تشا المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في

البنا عندهما على ان المال يلزم تبعا اعلم ان المال في الخلع

والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية

والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل

لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا

فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة يتوقف على

مشيئتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت

لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب

فتبطل الشفعة وبعد التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل

بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلاثة ايام

يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا • وكذا الابرا • اي

يبطل ابرا الغريم هازلا كما يبطل الابرا بشرط الخيار • واما

الاخبار فالهزل يبطله سوا كان فيما يحتمل النسخ او لا لانه يعتمد

صحة المخبر به لا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل

فكذا هازلا • واما الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف

فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به • اي ليس كفره بسبب ما

هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا لانه

غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين

وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب

قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم

بعد ايمانكم • واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشا لا يحتمل حكمه

الرد والتراخي • ترجيحا بجانب الايمان كما في الاكراه • ومنها السفه

وهي خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل

وقال الامام فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه

واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان

التبذير اصله مشروع هو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام

والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون

في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون

لكن يعتريه اما مزاحا او ملغضبا فيتابع مقتضاها في الامرين

من غير نظر وروية في عواقبها • ليقف على ان عواقبها محموده او

وصفا اي مذمومة • وهو لا ينافي الاهلية ولا شيا من الاحكام

واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفها

اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا ينفك سن
الحداثة عن مثله الا نادرا فيسقط حينئذ المنع • ومتي خمس
وعشرين سنة لانه اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة
الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يكون المرء فيه جدا خمسا
وعشرين سنة • واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر • للحجر
منع نفاذ التصرفات القولية • لان النظر واجب حقا للديانة
فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان لم يعتبر عليها كالقتل
عمدا فان عفو القصاص فيه حسن نهاية ما في فعل السفيه
ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر له
وقياسا • عطف علي قوله حقا للديانة • علي منع المال والصباحة
العبادة لاجل النفع فاذا صار متضررا يجب دفعها وايضا
حقا للمسلمين • فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فركبهم الدين
فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل مطول ان يشتري جارية بالف
دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفا طلبة
العلم في بغداد وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين
فعشق جارية بلغت في الحسن غايته فتحير عن مكاين شدا امر تحيرها
وكان في الفقر والمتربة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك
ما لا يجعله ذريعة الي مواصلتها فاستعار من بعض خلانه ثيابا
نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس
وركب

٢٦٩

وركب بشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين حتي دخل السوق
فظن التجار انه حاكم تجار المغلب فصدروه في المجلس علي نمرق ودعي
صاحب الجارية فساومها فاشتراها بالف واعتقها وتزوجها
في المجلس بحضرة العدول فرجع الي منزله ممتليا بهجة وسرورا
ورد العواري الي اهلها فاتاه البايع لتقاضي الثمن فلقي المشتري
وعرف فلسه واخذ يتحسر علي غبنه • وهذا بناء علي ان الانسان
يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف وعند ابي
حنيفة رحمهما الله لا يحجر لان العقل لما كان مكابرة وتركا للواجب
عن علم • اي صادرا عن علم ومعرفة • لم يكن سببا للنظر وما ذكر
من النظر فليحقا له فقد للعجائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة
والمحسن • اي يحجر السفيه بطريق النظر • اذ لم يتضمن ضررا فوقه
وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة
فيبطل قياس الحجر علي منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر • اي
عند ابي يوسف ومحمد • يلحق في كل حكم الي من في الحاجة الي النظر
من الصبي والمريض والمكره • والمحجور بسبب السفه عنده ان ولدت
جارية فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية
ام ولد ثمة وان مات تحررت لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم
الاستيلاد فانه يحتاج الي ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق
في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعي نسب ولد جاريته

يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله ولا يسعى بن ولا
ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا
المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق
الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شرى المكره
فيثبت الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن في
القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو
في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لا يسلم
له النصابي من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبايع
وهذا الحجر عندهما ● اي الحجر المختلف فيه الذي بطريق النظر ●
انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه ● اي بنفس السفه بلا احتياج
الى ان يحجر القاضي ● عند محمد ويحجر القاضي عند ابي يوسف واما
بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله المحجور ● في المواضعة
المذكورة مفصلة ● ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا
مع الغرماء وان لم يكن سفيها ● متصل بما قبله وهو قوله فيحجر
واما ان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا
ضرب من الحجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية
ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه
من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضر الصوم وبعضه
لا واختلفوا في الصلاة فعند الشافعي القصر رخصة وعندنا اسقاط

لقول

لقول عائشة رضي الله عنها فرضت الصلاة ركعتين ركعتين
فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق
على الركعتين الساقطتين وتسميتها صدقة ولعدم افادة
التخيير على ما مر ● اي في فصل الرد والرخصة ● وانما يثبت هذا الحكم
اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب ● اي اذا اتصل السفر بسبب
الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب
الوجوب بل اتصل بحال القضاء ولا يجوز القصر ● ولما كان السفر
بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر
بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا
سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض ● والفرق بينهما ان الصحيح
اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة ولكن اذا مرض في هذا
اليوم تسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم
يكن واجبا عليه في هذا بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري
والمرض ضروري ● واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة
وان لم يتم السفر علته والسنة المشهورة ما روي عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم واصحابه انهم ترخصوا برخص المسافر
بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة
السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن تركنا القياس بما روينا
ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاث يصح وان في غير موضع الاقامة

وان نواها بعد الثلاثة تشرط موضع الاقامة لان الاول
منع • اي نية الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر • وهذا
دفع • اي نية الاقامة بعد ثلاثة ايام دفع للسفر والمنع
اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر
اي في فصل النهي على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع
الطريق والتمرد معصية وان كان في المصر فتلك معصية والرجل
قد يخرج غازيا ثم يستقبله غير فيقطع عليهم الطريق فقصد
النهي عن هذا السفر يعني في عزمه من وجه بخلاف السكر فانه
عصيان بعينه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخصة المنوطة بزوال
العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز
حد سد الرمق • قد تمسك الشافعي على عدم الرخصة لمن سافر سفر
المعصية بجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله تعالى فمن اضطر
ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم يجعل غير باغ حالا من
اكل فمعناه غير طالب للمحرم قصدا لها ولا اكل الميتة تلذذا
وافتتنا بل ياكلها دفعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته
ولا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدوا اي لا يرفعها بجوعة
اخري • ومنها الخطا وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا
تاما كما اذا رمي الي صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم
يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط

حق

حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى
لا ياثم اثم القتل ولا يواخذ بحد وقصاص لانه جزا كامل فلا يجب على
المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان
لانه ضمان مال لا جزا فعل ويصلح الخطا مخففا لما هو صلة
لم تقابل مالا او وجب بالفعل كالدية • انما قال هذا لان ما يجب
بسبب المحل لا يكون الخطا مخففا فيه كما ذكر في المتن ولانه جزا مال
وتوجب الكفارة اذ لا ينفك عن الضرب تقصير فيصلح سببا لما هو
داير بين العبادة والعقوبة اذ هو جزا قاصر • الضمير يرجع الي
ما هو داير والمراد به الكفارة • ويقع طلاقه عندنا لا
عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنايم قلنا ان دوام
العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يتوقف عليه لا بحرج
فاقيم البلوغ مقامه لا مقام النقط والرضا فيما يبني عليها
كالبيع اذ لا حرج في دركهما • تقريره ان الاصل ان يعتبر
الاعمال الا ان يكون صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة
لها اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر
ولا يوجد الاحسان لها لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان
نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة يكونان في
الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يتوقف عليه
الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو

وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة
انما يعترضان لنقصان العقل فاذا كمل بكثرة التجارب
عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر
عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن
العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت
ما هذا معنى قوله دوام العمل بالعقل الخ وانما لم يقم البلوغ
مقام النقطة حتى ابطلنا عبارات النايم وكذا لم يقم البلوغ
مقام الرضا في التصرفات المبنية على الرضا كالبيع ونحوه
اولا حرج في درك النقطة والرضا ولا يحتاج الى اقامة
الدليل مقامهما فان الاصل في الامور الحقيقة التي يتعذر
الوقوف عليها ان يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر
مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر النقطة
والرضا دفعا لشبهة الشافعي فانه قال لو قام البلوغ
مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النايم واقام البلوغ
مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا عطف على قوله
ويقع طلاقه قوله واذا اجرى البيع على لسانه • اي
لسان الخاطي خطا وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما
الذي من غيره فالاكراه هذا هو التقسيم الثاني من العوارض
المكتسبة • وهو اما ملجي بان يكون لفوت النفس او العضو وهذا

مقدم

مقدم للرضا مفسد للاختيار واما غير ملجي بان يكون بالحبس او قيد
او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه بهما
لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض • كما اذا
اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار
بنهار رمضان او مرخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر
او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق • حتى يوجر مرة
ويأثم اخرى • ولا الاختيار • اي لا ينافي الاختيار • لانه حمل
على اختيار الاهون • واصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير
حق ان كان عذرا شرعا لقطع الحكم على فعل الفاعل لعدم
اختياره والاكراه عند الشافعي اما ان يكون بحق كالاكراه على
الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان
لا يكون واعلم انه اقيم لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح و
لفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر
والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضا • اي رضا الفاعل
ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل نسب والا يبطل فتبطل
الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطلة لان
الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال •
اذا اكره على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل
ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل • وان لم يكن • اي الاكراه

عندنا لا يقطع • اي الحكم عن فعل الفاعل • فيجلد الثاني ويقتص
القاتل مكرهين فانما يقتص الحامل بالتسبب • جواب اشكال
وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل • يكون
الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل
لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي فاجاب بان الحامل
انما يقتص بالتسبب • وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا
اي الحكم عن فعل الفاعل • فيصح اسلام الحربي وبيع المديون
ماله لقضاء الديون وطلاق المولي بعد المدة بالاكراه • يتعلق
بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق بعد مدة الايلاء • لا اسلام
الذمي به اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق
فيبطل ما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها • والاكراه بالقتل
والحبس عنده سواء اصليا ان الاكراه الملجي لما افسد الاختيار
فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير
اختيار الفاعل كالمعدوم من • اي صيرورة اختيار الفاعل
كالمعدوم • لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان
احتمل ذلك اي كون الفاعل آلة له • ينسب الى الحامل والا • اي لم
يحتمل كون الفاعل آلة للحامل • بقي منسوبا الى الفاعل والاقوال
كلها لا تحتمل ذلك • اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان
التكلم بلسان الغير ممتنع • فان كانت • اي الاقوال • مما لا تنفسخ

ولا تتوقف

ولا تتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها • اي
الاقوال التي لا تنفسخ • تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار
والرضا بالحكم ومع خيار الشرط • عطف على قوله مع الهزل • وهو
ينافي الاختيار اصلا • اي ينافي الحكم اصلا اما اختيار السبب
فحاصل في الخيار فلان تنفذ بالاكراه • اي الاقوال التي تنفسخ
بالاكراه • وهو يفسد الاختيار اولى • وجه الاولوية ان في الهزل
اختيار المباشرة والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا
به منتفيان اما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه
اما اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق
والعتاق واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعها
في الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه
ان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد
اما في الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود
مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه



واذا اتصل بقبول المال • اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال
في الطلاق • يقع الطلاق • بلا مال لانه • اي الاكراه بعدم الرضا
بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد • فلم يتوقف الطلاق عليه
اي على المال • كما في خلع الصغيرة • فانه يقع الطلاق بلا مال
بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة فلان الرضا بالسبب ثابت

اي في الهزل • دون الحكم فيصح ليجاب لمال فيتوقف الطلاق
عليه • اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط
من جانبها • اي اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على
قبول المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب
الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في حقه معاوضة
في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب
وان كانت مما تنفسخ وتتوقف على الرضا كالبيع والاجارة
يفسد • الملجئ غيره هنا سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير
كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منها لا يحتمل
ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا
يقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة
تبدل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل
مخالفة للحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على
قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل
آلة يصير المحل احرام الحامل وكذا اكره على البيع والتسليم
فالتسليم يقتصر عليه لان اكراهه على تسليم المبيع ولو
جعل آلة يصير تسليم المغصوب وتبدل ذات الفعل ايضا
فان البيع حينئذ يصير حاصا • والاعتاق وان لا يحتمل
ذلك • اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل • لانه هذه

الاقوال • لكن الاتلاف فعل يحتمله • فالحاصل ان الاعتاق
تصرف قولي لكنه اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيقتصر
على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة
فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله
فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون آلة • للفاعل لانه من
حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل • وان لم يلزم منه
التبديل • اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية
يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه
فخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فيوجب
الجناية عليه فقط • اي على الحامل فان كان عمدا يقتص هو
فقط لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية
على عادته ولو جعل لتبديل محل الجناية فبائم كل منهما والحرمات
انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح
والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك
سوا اي القاتل والمقتول واذا كانا سوا لا يحل للفاعل
قتل غيره لتخليص نفسه • وكذا جرح الغير • اي اذا اكره على
جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره
على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة
يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى فان ولد الزنا

١

بمنزلة الهالك فانقطاع نسبه عن المنهلاك فان اكره على

الزنا لا يحل الزنا وحرمته سقط كالميتة ولحم الخنزير والاكراه

للمجي يبيحها لان الاستثنا من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد

فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم حتى ان امتنع اثم لا بغير المجي

اي لا يبيحها غير المجي لعدم الضرورة وحرمة وحرمة لا تسقط

لكن تحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط

كلجرا كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط اصلا ابدا واما

في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيترخص

بالمجي وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة والزنا

المراة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف

زناها اي اذا اكرهت المراة على الزنا بالمجي رخص لها فان

حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على

قتل النفس وفي زنا المراة ليس قطع النسب اذ لا نسب

من المراة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل

فانه بمنزلته لانه قطع النسب ولما رخص زناها

لم يحد بغير المجي للشبهة فيحد هو اي اذا اكرهت

المراة على الزنا بالمجي يكون زناها مرخصا ينبغي انها

ان زنت بغير المجي يكون زناها شبهة الرخصة

فلا تحد اما الرجل فزناه لا يرخص بالمجي فان زنى بغير

المجي



٢٧٥

المجي يحد لعدم شبهة الرخصة واما حقوق العباد كاتلاف

مال المسلم فحكمه حكم اخويه في انه يرخص بالمجي وان صبر

صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط

وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط وهما حق الله تعالى

ويجب الضمان لوجود العصمة والله ولي الرحمة الحمد لله

على التمام وعلى الرسول افضل الصلاة

والسلام تم تمام بعون الله

الملك المنان على يد

افقر العبادالي

الملك الجواد

محمد البهناوي

المالكي



تحريرا في نصف شهر صفر سنة اربع وتسعين والف

١٠٩٤

قوله اللهم اجعله لوا لدبه سلفا وذخرا قال شراح رسالة ابن ابي زيد القيرواني بفتح القاف وسكون الراء

بفتح الراء رجل مغربي مالكي

هو بالذال المعجمة لان ما يذخر في الاخرة يكون بالمعجمة وما يذخر

في الدنيا يكون بالمهملة ومثله هدم بالمهملة في المحسوسات تقول هدمت

الدار والحائط بالمهملة وهذم في المعاني بالمعجمة تقول هذم السبي النكاح

ومثله ايضا نفذ ان كان في المعاني فبالمعجمة تقول نفذت الحكم وان

كان في المحسوسات فبالمهملة قال الله تعالى ما عندكم ينفد وقال لنفد البحر

قبل ان تنفد كلمات ربي فاحفظ

بسم الله الرحمن الرحيم

قال سيدنا شيخ مشايخ الاسلام قاضي القضاة تقي الدين
ابو الحسن علي السبكي الشافعي رحمه الله فايدة جرت في درسي
في العادلية يوم الاثنين الثالث والعشرين من شهر صفر
سنة خمس واربعين وسبعماية تخبط فيها الحاضرون وهم معذورون
بحسب ما بلغهم من العلم فخطر لي فيها شي صنفت به عليهم واصبحت
كتبته في البيت ليقف عليه من ينتفع به لانه زبدة كلام من
تكلم من العلماء في ذلك وصفوته وزدت عليه تحقيقا لم يلموا
بها ومثل ذلك يضن به الا على اهله ولم ار ان اضن بها عن ولدي
احمد بل لعلها ونسخة ما كتبته هذا كثر الكلام في العام المخصوص
والعام الذي اريد به الخصوص وفي الفرق بينهما وفي ان العام المخصوص
مجاز ولا يجري في العام المراد به الخصوص والذي اراه في ذلك
وبالله التوفيق اما العام الذي اريد به الخصوص فهو العام اذا اطلق
واريد به بعض ما يتناوله وهو لفظ مستعمل في بعض مدلوله وبعض
الشي غيره فالذي عندي فيظهر لي انه مجاز قطعا الا ان قيل ان
العام دلالته على كل فرد من افراده دلالة مطابقة فقد
يقال ح على هذا بانه حقيقة في كل فرد فان جا خلاف فيه فانما
يجي من هذه الجهة وشرط الارادة في هذا النوع على ما ظهر لنا
ان تكون مقارنة لاول اللفظ ولا يكتفي بطريانها في اثنايه
لان

لان المقصود بها نقل اللفظ عن معناه الى غيره واستعماله في
غير موضوعه وليست ارادة لاخراج لبعض المدلول بل ارادة
استعمال اللفظ في شي اخر غير موضوعه كما يراد باللفظ مجازه لا الخارج
عنه لا فرق بينهما الا ان ذلك خارج وهذا داخل لان البعض
داخل في الكل ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة
لا يحسن ان يقول لانه استعمال اللفظ في غير موضوعه ولا في غير
موضوعه بل يصير كاستعمال المشترك في احد معنييه وهو استعمال
حقيقي وارادة احد معنيي المشترك عند من يمنع استعمال المشترك
في معنييه لا شك انها لا تخرجه عن موضوعه ولا تجعله مجازا
بل هي مصححة لاستعماله واما عند من يجوز استعماله في معنييه فهم
مختلفون اذا استعمل في معنييه هل هو مجاز ام لا فمن جعله مجازا
فكذلك لان الاستعمال الحقيقي عنده هو استعماله في احد معنييه
ومن جعله حقيقة كالعام كما هي طريقة السيف الامدي في النقل
عن الشافعي رضي الله عنه فيصير البحث فيه كالبحث في العام المراد
به الخصوص وفيه نظر لانا نعلم ان المشترك وضعه الواضع لكل من
المعنيين وحده بخلاف العام ولكن ادى مساق البحث على
طريقة الامدي على ما قلناه ويرشد الى اشتراط مقارنة الارادة
في هذا النوع لاول اللفظ ما ذكره الفقها في تكبيرة الاحرام وفي
كنايات الطلاق واذا تحققت هذا المعنى انضبط واما العام

المخصوص فهو العام اذا اطلق واريد معناه مخرجا منه بعض افراده
فالارادة هنا ارادة الاخراج لا ارادة الاستعمال فهي تشبه
الاستثنا ولا يشترط مقارنتها لاول اللفظ ولا يجوز تاخرها عن
آخره بل يشترط ان توجد في اوله او ان يكون في اثنائه وينبني على هذا
ما قاله الفقهاء من تثنية الطلاق فانه يشترط اقتران النية
بنفس اللفظ قبل فراغه فالتخصيص اخراج كما ان الاستثنا
اخراج ولهذا نقول المخصصات المتصلة اربعة الاستثنا
والغاية والشرط والصفة والمخصص في الحقيقة هو الارادة
المخرجة وهذه الاربعة والمخصص المنفصل جميعها دالة على تلك
الارادة وتلك الارادة ليست ارادة استعمال اللفظ في غير
موضعه فلذلك لم يقطع بكونه مجازا بل حصل التردد ومنشا
التردد ان الارادة اخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ مرادا به
الباقي او لا والحق لا فهو يشبه الخلاف في الاستثنا وهذا يقوي ان
العام المخصوص حقيقة لكن الاكثرون على انه مجاز ووجهه ان
يجعل اللفظ موضوعا ليستعمل في معناه بتمامه غير مخرج منه شيئا
فمتى استعمل غير مخرج منه شيئا كان مجازا لاستعماله على غير الوجه
الذي وضعه الواضع عند الاطلاق فهذا فيه احتمال المجاز ومع هذا كان
ظاهرا كالعام اما ما كان نصا كالعدد فلا مجاز فيه وليس الا الاخراج
المحض ويظهر اثر هذا ان المخصص المنفصل يأتي في العام ولا يأتي

في العدد



في العدد والاستثنا في العام كاشف عن الارادة المخصصة والاستثنا
في العدد هو المخرج بنفسه لا بدلالته على ارادة متقدمة ولهذا
لو اراده فقط ولم يوجد لفظ الاستثنا لم يصح في العدد ويصح في
العام ولذلك لو قال انت طالق ثلاثا ونوى بقلبه الا واحدة
لم يصح ظاهرا ولا باطنا ولو قال انت طالق ثلاثا الا واحدة
ومات قبل نطقه بقوله الا واحدة وقع الثلاث نعم يشترط
نية الاستثنا قبل فراغ اللفظ لاجل الربط فالنية فيه شرط
لاعتبار الاستثنا بعده وليست مؤثرة والنية في التخصيص
مؤثرة في الاخراج وحدها وتدل عليه تارة مخصص منفصل
وتارة متصل والنية في العام المراد به الخصوص مؤثرة في نقل
اللفظ عن معناه الى غيره ومن هنا يعرف ان عد ابن الحاجب
البدل في المخصصات ليس بجيد لان الاولى قولنا اكلت
الرغيف ثلثه يشبه العام المراد به الخصوص لا العام المخصوص
فانظر الى هذه المعاني وتفهمها ثم تذكر ما قدمته في العام المراد
به الخصوص تعرف الفرق بينهما واحكامهما واشكر ربك
واستغفر لي والحمد لله وحده
وصلى على سيدنا محمد وعلى
آله وصحبه وسلم
تسليما
ابدا